مسئلہ وحدت الوجود کی بلند پایہ تحقیق

الروض المجود (عربی۔اردو)

تصنیف : قائدِ تحریکِ آزادی علامہ محمد فضل حق خیرآبادی

ترجمہ : حکیم محمود احمد برکاتی

ناشر

مکتبہ قادریہ ○ لاہور

کتاب ــــــ الروض المجود

تصنیف ــــــ علامہ فضل حق خیر آبادی

ترجمہ ــــــ حکیم محمود احمد برکاتی

طبع اول ــــــ حیدر آباد دکن، ۱۳۱۳ھ

طبع ثانی ــــــ رمضان شریف، ستمبر ۱۳۹۷ھ/۱۹۷۷ء

مطبع ــــــ نفیس پرنٹرز، لاہور

قیمت ــــــ چار روپے

ناشر ــــــ (مفتی) محمد عبد القیوم قادری رضوی

ابتدائیہ

حضرت علامہ فضل حق خیر آبادی قدس سرہ صرف جنگِ آزادی کے ہیرو ہی نہ تھے بلکہ علوم عقلیہ و نقلیہ میں امامِ وقت کی حیثیت رکھتے تھے اس کے ساتھ ساتھ میدان تصوّف میں بلند پایہ صوفی بھی تھے، خداداد دولت و ثروت کے باوجود ہر ہفتہ میں قرآنِ پاک ختم کرنے، تہجد پابندی سے ادا کرتے اور عام طلبہ پر اپنی اولاد کی طرح شفقت فرماتے اور دوست نوازی میں اپنی مثال آپ تھے، کسرِ نفسی اور خشیتِ ربانی کا اندازہ درجِ ذیل اقتباس سے کیا جا سکتا ہے :-

" بہترین وصیت یہی ہو سکتی ہے کہ خدا سے ظاہر و باطن دونوں حالتوں میں ڈرتا رہے اگرچہ میں ان لوگوں میں سے ہوں جو اپنے آپکو بھول کر دوسروں کو نیکی کی ہدایت کرتا ہے، کس قدر افسوس ہے کہ میں اپنی عمر خواہشات میں برباد اور اپنی زندگی بداعمالی میں تباہ کرتا رہا، اپنی عزت و توقیر واہیات باتوں کی وجہ سے گراتا اور اپنی پونجی کی بڑی مقدار مٹاتا رہا، حیات کے خوشگوار دن اترانے میں اور بہترین ایام لہو و لعب میں گزارتا رہا، خدا مجھے اور تمہیں معاف کرے اور اپنی رحمتِ کاملہ سے ان لغزشوں سے درگزر کرے "

(ترجمہ عربی عبارت الروض المجود، باغی ہندوستان، ص ۱۲۶)

حضرتِ علاّمہ مشرباً چشتی اور نظریہ وحدۃ الوجود کے زبردست حامی تھے، وہ اس مسئلہ میں مقلّدانہ حیثیت نہیں رکھتے تھے بلکہ اسے مجتہدانہ بصیرت کے ساتھ سمجھتے اور سمجھاتے تھے، مولانا خیرالدین (والد ابوالکلام آزاد) فرماتے ہیں :-

" میں نے ایسا خوش تقریر انسان عمر بھر میں اور کوئی نہیں دیکھا، مجلس کی تقریر اور درس و علم کی تقریر، دونوں میں بے مثل تھے، ان کی ایک تقریر وحدۃ الوجود پر اس درجہ مشہور ہوئی کہ دور دور سے اہلِ علم اس کی سماعت کے لئے شدِّ رحال

کر کے آتے تھے۔"

(نقشِ آزاد، ص ۳۰۹، مطبوعہ کتاب منزل، لاہور)

حضرتِ علامہ نے یہی تقریر اپنے بھائی مولانا محمد افضل رحمہ اللہ تعالیٰ کے کہنے پر "الروض المجود" کے نام سے قلم بند فرمائی جو پہلی دفعہ ۱۳۱۲ھ میں مطبع مفید الاسلام، حیدر آباد دکن سے زیورِ طباعت سے آراستہ ہوئی۔

جناب حکیم محمود احمد برکاتی، کراچی (نبیرۂ حضرت مولانا سید برکات احمد ٹونکی قدس سرہ) نے (جو فطری طور پر خیر آبادی خانوادہ سے گہری عقیدت و محبت رکھتے ہیں اور وقتاً فوقتاً اکابرِ خیر آباد کی خدمات پر علمی اور تحقیقی کام کرتے رہتے ہیں) اس تقریر کا اردو ترجمہ کیا، بلاشبہ "الروض المجود" ایسی ادق کتاب کو سلیس اور رواں اردو میں منتقل کرنا لائقِ تبریک کارنامہ ہے۔

مکتبۂ قادریہ اسلاف کے ورثے کی حفاظت کے پیشِ نظر الروض المجود اور اس کے ترجمہ کی اشاعت کر رہا ہے امید ہے کہ اہلِ علم اس سرمایۂ علمی کو قدر و منزلت کی نگاہ سے دیکھیں گے۔ مولائے کریم جل مجدہ ہمیں ملّی سرمائے کے تحفظ کی توفیق عطا فرمائے۔ آمین۔

۲۱ رمضان المبارک ۱۳۹۷ھ
۶ ستمبر ۱۹۷۷ء

محمد عبد الحکیم شرف قادری، لاہور

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم ؕ

الحمد لینبوع الوجود مفیض الجود والصلوٰۃ علیٰ محمد صاحب المقام المحمود والہٖ اھل الشرف والسود وصحبہ نجوم الاھتداء فی الغیاھب السود علیٰ مر الاعصار والابود ۔

یہ رسالہ حقیقتِ وجود کے موضوع پر ہے جس کا نام میں نے "الروض المجود" رکھا ہے اور یہ بغیر کسی خاص سعی و کاوش کے قلم برداشتہ، ائمہ کشف و شہود کی تحقیق کے سلسلے میں لکھا ہے۔ یہ رسالہ میں نے ایسے شخص کی مقصد براری کے لئے لکھا ہے جس کی مقصد براری کے بغیر میرے لئے چارۂ کار نہیں اور اس کی فرمائش کی تعمیل گویا میرے لئے فرض ہے، اللہ نے اسے بادۂ عرفان و یقین سے سیراب فرمایا ہے اور اس کے آباء و اجداد سے اسے علوم و معارف ورثے میں ملے ہیں، میری مراد فاضل و کامل، اخی مولوی محمد فضل سے ہے۔

میں اللہ تعالیٰ سے امیدوار ہوں کہ وہ مجھے اپنے ایسے صالح بندوں میں سے بنادے جو اپنے امروز میں فکرِ فردا سے غافل نہیں رہتے اور میری دعا ہے کہ مجھے اپنے بادۂ عشق و محبت کے جام عطا فرمائے اور حشر کے دن اپنے حبیب (صلی اللہ علیہ وآلہ و اصحابہ وسلم) اور اس کی اولاد کے ساتھ اٹھائے، وہ ہر چیز پر قادر ہے اور وہی دعا قبول فرمانے والا ہے۔

یہ رسالہ ایک مقدمہ (جو گویا تمہید ہے) اور دو فصلوں پر مشتمل ہے، پہلی فصل میں تشنہ کاموں کے لئے سیرابی کا سر و سامان ہے اور دوسری فصل میں کجرووں کے لئے رہنمائی ہے، آخر میں خاتمہ ہے جس میں وحدتِ وجود پر دلائلِ نقلیہ بیان کئے گئے ہیں، اس کے بعد وصیت نامہ ہے۔ اللہ تعالیٰ ہی توفیق دینے والا ہے۔

مقدمہ

آدمی اپنے خالق کی عبادت اور اخلاق اللہ سے متخلق ہونے کے لئے پیدا کیا گیا ہے اور معبود کا عرفان حاصل کرنے اور اس کے وجود پر ایمان لانے کے لئے اسے عقل عطا کی گئی ہے تاکہ آدمی باری تعالیٰ کے مظاہر جود پر نگاہ کر کے اس کے وجود پر ایمان لائے اور (جیسا کہ اعلام اہلِ اسلام مشائخ ماتریدیہ کا عقیدہ ہے) آدمی کا یہ عذر مسموع نہ ہوگا کہ اسے دعوتِ انبیا نہیں پہنچی تھی اس لئے کہ عقلِ صریح وسلیم وحدتِ وجود باری کے لئے دلیل کافی ہے۔ اگر عقل کافی نہ ہوتی تو (جیسا کہ کتبِ کلامیہ میں تفصیل سے بیان ہوا ہے) انبیا علیہم السلام پر الزام لازم آتا۔

عقل کے، عرفانِ حق کے بارے میں کافی ہونے کی وجہ سے ان لوگوں کو بھی باری تعالیٰ پر ایمان لانا واجب ہے جن تک انبیا علیہم السلام کی دعوت نہ پہنچ سکی ہو، اور اسی لئے علمِ ذات وصفات وتوحید میں ایمان بالتقلید جائز نہیں ہے اور اس لئے وجودِ باری پر فرقانِ حمید اور قرآن مجید میں دلائلِ عقلیہ سے استدلال کیا گیا ہے اور فرمایا گیا ہے "سنریہم آیاتنا فی الآفاق و فی انفسہم حتیٰ یتبین لہم انہ الحق اولم یکف بربک انہ علیٰ کل شیئ شہید" ورنہ صرف رسول (صلی اللہ علیہ وسلم) کے ارشاد ہی سے استناد کافی ہوتا اور براہینِ عقلیہ اِنّیہ اور دلائلِ برہانیہ یقینیہ کی طرف متوجہ کرنے کی ضرورت نہ ہوتی۔

کمالاتِ انسانیہ میں شریف تر اور ملکاتِ صفاتِ نفسانیہ میں بزرگ تر چیز عقلاً ونقلاً حکمت ہے اور حکمت کی انواع میں سے حکمتِ نظریہ شریف تر ہے اور حکمتِ نظریہ میں سے وہ نوع سب سے اعلیٰ ہے جس میں وجود اور اس کی قسموں سے بحث کی جاتی ہے۔ (**فلسفہ**) اور فلسفہ میں شریف تر علمِ توحید وصفات ہے تو عقلی ونقلی دلائل اور فلسفہ، وحی اور ملت کی شہادت سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ ہر ذی عقل پر علمِ وجودِ باری کے حصول میں جد وجہد واجب ہے اور لازم ہے کہ باری تعالیٰ سے اپنے عہد کو یاد رکھے اور اس میں حتی المقدور سعی وجہد کرے، ہاں حد سے تجاوز بے شک نہ کرے فیکون من الاخسرین اعمالاً الذین ضل سعیہم فی الحیوٰۃ الدنیا

وہم یحسبون انہم یحسنون صنعاً [1] اور معرفتِ حق کے حصول کے لئے کائنات پر نگاہ کرنی ضروری ہے کیونکہ ہم اشیاءِ عالم پر وجود و عدم اور کون و فساد طاری و مترتب ہوتے دیکھتے ہیں تو ہمیں معلوم ہوتا ہے کہ یہ سب ایک صانعِ حکیم اور خالقِ قیوم کی ایجاد و صنعت ہیں۔

لیکن (اشیاءِ کائنات پر) یہ نگاہ ایک عام نگاہ ہے اور ہر درجہ کی عقل اس پر قادر ہے اور اس شخص کو معذور قرار نہیں دیا جا سکتا جس نے اپنی عقل سے کام نہ لیا ہو چاہے اسے نبی کی دعوت نہ پہنچی ہو اور مراتبِ عقل، درجاتِ مخلوقات اور آراء و ہمم میں بُعد و تفاوت و تخالف ہوتا ہے اس لئے اس تخالف و تفاوت کے لحاظ سے مراتبِ معرفت بھی متفاوت ہیں اور قوموں کے عقائد بھی انداز نظر کے تخالف و تناقض کے سبب سے باہم متناقض ہیں، ایک گروہ (واصلین) اس درجے پر پہنچ گئے کہ "لو کشف الغطاء لما ازدادوا یقیناً" ایک گروہ اس پستی میں جا گرا کہ اپنے ہاتھوں سے پتھر تراشتا ہے پھر اسی کو سجدے کرتا ہے اور دعوتِ حق کو رد کر کے گمراہ ہو جاتا ہے۔ اسی طرح کسی گروہ نے آثارِ وجود کے باہم تناقض و تخالف کو دیکھ کر حقیقتِ واحدہ کی طرف اس کی نسبت کو محال تصور کر لیا اور یہ سمجھ بیٹھا کہ موجودات (ایک ذات نہیں بلکہ) ذواتِ متعددہ و کثیرہ ہیں جن کی حقیقتیں بھی مختلف ہیں اور ان کے احکام اور آثار بھی باہم مختلف ہیں حالانکہ کل موجودات حقیقتِ احدیت سے فیضیاب ہیں، اسی سے ان کا وجود اور قوام بھی ہے، ایک گروہ نے امعانِ نظر سے کام لیا اور جہت وجود اور اس کے اشتراک پر اور اسے ممکنات کے بطلان کا یقین ہو گیا اور یہ یقین ہو گیا کہ موجودیت کا تحقق اس کے مصداق سے ہوتا ہے اور یہ مصداق مطلقاً حقیقتِ واحدہ ہے اور وجود اپنی وحدتِ ذات کے باوجود اپنے تعینات میں متنوع ہے اور اسی لئے اس کے آثار میں تنوع و تباین ہے۔

یہ ایک ناقابلِ انکار حقیقت ہے کہ نظر جتنی باریک اور صاف ہوگی اس سے حاصل شدہ علم بھی زیادہ صحیح اور برحق ہوگا اور یہ بھی حقیقت ہے کہ صوفیائے کرام باریک نظر

---

[1] سورہ کہف

پاک دل، صائب الرائی، شاغل و ذاکر، مطیع صادق الاعتقاد، طاعت میں نیک نیت، شانِ باری میں زیادہ فکر کوش، ایمان میں محکم، شیفتگی میں شدید، طلب میں تیز رو اور حق کی طرف ترہیب و ترغیب سے دعوت دینے والے ہوتے ہیں اور اس کے نتیجے میں ان کے اعتقادات اغلاط سے مامون اور اختیارِ ایمان کے لئے موزون تر ہوتے ہیں اور ان بزرگوں کے متعلق یہ گمان بھی نہیں کیا جا سکتا کہ ان کے اعتقادات اسلام اور ملت کے مخالف اور تقاضائے عقلِ سلیم کے مخالف بھی ہو سکتے ہیں، بھلا صدیق کے دل میں زندیق کے اوہام کیسے راہ پا سکتے ہیں؟ اور ملحد کی سی ہذیان سرائی کی تہمت موحد پر کون لگا سکتا ہے؟ خاصانِ خدا کو کم عقلی اور کم نگاہی سے کیا واسطہ؟ بے خرد کو خردمند سے اور راست رو کو کج رو سے کیا نسبت؟ ہوش و خرد اور وہم و گمان میں تو بڑا فاصلہ ہے، کسی کی آشوب زدہ آنکھیں اگر ناگواری محسوس کریں تو اس میں خورشیدِ درخشاں کا کیا قصور؟ فصلِ ربیع کی یہ بھی کوئی خطا ہوئی کہ اس میں خلطِ سودا جوش میں آجاتی ہے۔

جو یہ کہتا ہے غلط کہتا ہے کہ یہ حضرات اپنے وفورِ عشق و مستی اور ما سوی اللہ سے یکسر غافل ہونے کی وجہ سے ما سوی اللہ کو بھی رب ہی سمجھ لیتے ہیں اور ان میں سے کوئی "انا الحق" کوئی "ما فی جبتی الا اللہ" کوئی "سبحانی ما اعظم شانی" کہنے لگتا ہے جیسا کہ مجنون "انا اللیلیٰ انا اللیلیٰ" پکارتا تھا۔ یہ کہنا بھی صحیح نہیں ہے کہ یہ حال ایک نوع کا کمال ہے کیونکہ یہ اس پر دال ہے کہ سالک محبت کی آخری حدوں تک جا پہنچا ہے اور عاشق نے عشق کی آخری منزل بھی طے کر لی ہے، اور اس کی مثال اس شخص کی سی ہے جس نے قرصِ خورشید پر نظروں کو اس طرح مرتکز کر دیا ہو کہ صورتِ خورشید اس حسِّ بصر میں سما گئی ہو کہ اس کی نظر جس شے پر بھی پڑتی ہو اسے مہرِ تاباں ہی نظر آتا ہو۔

یہ کہنا اس لئے غلط ہے کہ تعددِ وجود کو فرض کر لینے کے بعد جیسا کہ وحدتِ شہود کے قائلین کی رائے ہے، اتحاد کا حکم لگانا ایک نوع کا جہل اور الحاد ہو جاتا ہے لہٰذا یہ تو فوز و کمال نہ ہوا، گم گشتگی اور ضلالت ہوئی اور ان بزرگوں کے ریاضات و مجاہدات کا نتیجہ اور مشاہدات و مکاشفات کا حاصل ایک امرِ لغو و باطل نکلا تو یہ اس تشنہ لب کا سا حال ہوا جو

آب و سراب میں امتیاز نہ کر سکے، نہیں، یہ بزرگ برسامِ اضطرابِ تخیل میں مبتلا اور آسیب زدۂ خرافات و اباطیل ہو ہی نہیں سکتے، یہ تو وہ حضرات ہیں جن کو دو فورِ عشق بھی حواس باختہ اور بیگانۂ خرد نہیں بنا سکا، جو بے خودی میں بھی ہوشیار رہتے ہیں جو شاکی بھی ہوتے ہیں شاکر بھی، جو دوختہ لب بھی ہوتے ہیں ذاکر بھی، فارغ بھی ہوتے ہیں غرقِ فکر بھی، بلکہ ان کی حرارتِ عشق ان کے فکر و حواس کو اور تیز کر دیتی ہے، وہ غلبۂ شوق کے تقاضوں پہ کان نہیں دھرتے اور غلبۂ حقیقت کے باوجود ظواہرِ شرع کی رعایت کرنے اور اصولی و فروعی مناسکِ دین کی حفاظت کرتے ہیں اور اسی کے ساتھ وہ یہ ترانے بھی گاتے اور یہ گیت بھی گنگناتے ہیں اور اس فیضانِ حق کا شکر ادا کرتے ہیں بلکہ ان میں سے بعض تو وہ حضرات ہیں جن پر اس حقیقت کا انکشاف ہوا ہے تو انہوں نے یہ اعلان کیا ہے اور بعض ایسے حضرات ہیں جنہوں نے نظر (غور و فکر) سے کام لیا ہے اور استدلال کا حق ادا کیا ہے ان خدا رسیدہ اور حق آگاہ بزرگوں کے متعلق یہ کون کہہ سکتا ہے کہ یہ مبتلائے سکر ہیں اور عشق کی سرمستی میں ہذیان سرائی کر رہے ہیں اور کہنے والوں کی اس بات میں کوئی وزن نہیں ہے کہ صوفیائے کرام کا مسلک عقل کے دائرے سے خارج ہے اس لئے اس کے ردّ و ابطال پر توجہ بے ضرورت ہے، امام غزالی احیاء العلوم میں فرماتے ہیں:

"جس چیز کو عقل محال سمجھتی ہے اس کا دائرۂ ولایت میں اظہار جائز نہیں ہے ہاں جس چیز سے عقل قاصر ہے (صرف عقل اس کا ادراک نہیں کر سکتی) دائرۂ ولایت میں اس کا اظہار جائز ہے اور جو صاحب اس میں تمیز نہ کر سکیں کہ کون سی چیز عقلاً محال ہے اور کون سی چیز عقل کی حد سے ماوراء ہے وہ صاحب لائقِ خطاب نہیں ہیں۔"

قاضی عین القضاۃ ہمدانی "الزبدۃ" میں فرماتے ہیں:۔

"عقل میزان صحیح ہے اور اس کے احکام صادق اور یقینی ہوتے ہیں ان میں کذب نہیں ہوتا عقل حاکم عادل ہے اس سے نا انصافی متصور نہیں ہے۔"

اس سے ثابت ہو گیا کہ صوفیاء کا مذہب عقلِ صریح کے خلاف نہیں ہے بلکہ وہ

اس میزانِ صحیح پر تولا جاتا ہے چنانچہ ہمارا ارادہ ہے کہ پہلے اس پر عقلی دلائل لائیں تاکہ فلسفہ زدہ اور عقلیت گزیدہ لوگ مبتلاءِ شک نہ رہیں پھر اس کو نقلی دلائل سے مؤکد کریں تاکہ تکلف مآب متکلم مطمئن ہو سکے اسی لئے ہم نے اس کتاب میں صوفیاء کے اصول و اصطلاحات سے تعرض نہیں کیا بلکہ صرف، نظر کے تقاضوں پر اقتصار کیا ہے واللہ الموفق۔

فصل اوّل

وجودِ حقیقی ایک حقیقتِ واحدہ ہے جو فصولِ محصلہ اور عوارضِ مشخصہ سے مختلف نہیں ہوتی بلکہ مطلق بذاتہا ہونے کے باوجود متعین بنفسہا ہوتی ہے اور اس کا تعین اس کی حقیقت پر زائد نہیں ہے اور زائد ہے بھی تو اعتباری طور پر حالانکہ وہ متعین بنفسہا ہے یہ حقیقت واجب لذاتہا ہے اور غیر کی معلول نہیں ہے اس لئے کہ اس کے ماسوا (غیر) کوئی موجود ہی نہیں ہے اور جب یہ مطلق بنفسہا ہونے کے باوجود متعین بنفسہا ہے تو یہ خود باہم متغایر اشیاء کے درمیان ما بہ الاشتراک ہے ٹھیک اسی طرح جیسے یہ حقیقت بذاتہا کسی امر کے اضافے اور کسی معنی کی زیادتی کے بغیر ان اشیاء کے درمیان ما بہ الامتیاز بھی ہے، اس کے ساتھ ہی یہ حقیقت واجب (لذاتہا) ہے اور اس کے تعینات ممکن ہیں اسی طرح جس طرح کہ یہ حقیقت واحدہ ہے اور اس کے تعینات متغایرہ ہیں اور اس حقیقت حقہ کا دارومدار تعین پر نہیں ہے نہ یہ تشخص میں محصور ہے اس لئے یہ تعینات میں بدلتی رہتی ہے اور اپنی وحدت کے باوصف کثرت میں ظاہر ہے کسی نے کیا خوب کہا ہے ؎

اے کہ ذاتِ خویش را مطلق مقید ساختی
رنگ ہائے مختلف را صورتِ خود ساختی

میں بفضلِ خدا اس حقیقت پر ایمان رکھتا ہوں اور شیوخِ طریقت نے جو اختیار کیا ہے اس پر یقین رکھتا ہوں اور اس کے اثبات کیلئے دلائل قویہ رکھتا ہوں، پہلے ہم چند مقدمات بیان کرتے ہیں پھر دلائل بیان کریں گے۔

مقدمہ اولیٰ

وجود اپنے مصدری معنیٰ کے لحاظ سے کہ جس کی تعبیر (فارسی میں) ہستی سے کی جاتی ہے ایک بدیہی وفطری امر ہے، اشیاء میں مشترک ہے اور ان سے اذہان میں منتزع ہوتا ہے، اعیان (خارج) میں موجود بنفسہٖ نہیں ہے۔ یہ ایک ظاہر و بدیہی حقیقت ہے جس میں کوئی اختلاف نہیں۔

مقدمہ ثانیہ

اس میں کوئی شک نہیں ہے کہ وجودِ مصدری جو اشیاء سے منتزع ہوتا ہے اعتبار کرنے والے کے اعتبار اور فرض کرنے والے کے فرض کئے بغیر واقع میں اس کا منشأ انتزاع ہوتا ہے جس سے وجود کا انتزاع صرف اختراعیات اور وہمی و فرضی تعملات میں سے نہیں ہوتا بلکہ یہ ضروری ہے کہ وہ امر واقع میں بھی موجود اور نفس الامر میں متحقق ہو ورنہ وجود (حقیقی نہیں بلکہ) نرا اختراعی ہوگا اس لئے کہ انتزاعیات کی واقعیت ان کے مناشی کی واقعیت ہی ہوتی ہے۔

مقدمہ ثالثہ

وجودِ مصدری کے انتزاع کا منشا کسی امر کی زیادتی اور کسی معنی کے ملائے بغیر نفسِ حقیقت موجودہ ہے اس لئے کہ انتزاعِ وجود کا منشأ اگر نفسِ حقیقت موجودہ نہ ہو بلکہ مع امر زائد ہو تو (سوال پیدا ہوگا کہ) یہ امر زائد اس حقیقت کی طرف منضم ہوا ہے یا اسی سے منتزع ہوا ہے؟ یہ دونوں صورتیں باطل ہیں، دوسری صورت اس لئے باطل ہے کہ حقیقت سے منتزع ہونے والی چیزوں میں سے وجودِ مصدری سب سے پہلی چیز ہے اس سے پہلے اور کوئی چیز منتزع نہیں ہے اور وجودِ مصدری کا سب سے پہلے ہونا ہی بہتر ہے کیونکہ اگر حقیقت سے کوئی اور چیز پہلے منتزع ہوئی تو اس منتزع ہونے والی چیز کا اس

اس کے منشأ انتزاع کے علاوہ واقع میں کوئی تحقق نہ ہوگا لہٰذا یہ منشأ انتزاع واقع میں منشأ انتزاع وجود ہوگا اور اس کا زیادہ مستحق ہوگا کہ اس کو منشأ انتزاع سمجھا جائے اور اسی طرح امر انتزاعی کی وساطت، اور پہلی صورت اس لئے باطل ہے کہ:

۱- یہ ایک بدیہی بات ہے کہ "ا" کا انضمام "ب" کی طرف 'ب' کے وجود کی فرع ہے لہٰذا اگر مصداقِ وجود حقیقت کی طرف منضم ہوگا تو یہ امر منضم (مصداقِ وجود) وجودِ حقیقت پر سابق ہوگا کیونکہ مصداق، صادق پر بداہۃً متقدم ہوتا ہے حالانکہ وجود حقیقت اس امر منضم پر مقدم ہے کیونکہ 'ب' (منضم الیہ) کا 'ا' (منضم) سے پہلے ہونا بدیہی امر ہے اور اس طرح دور لازم آتا ہے (کہ وجودِ حقیقت سابق بھی ٹھہرتا ہے اور مسبوق بھی، مقدم بھی اور مؤخر بھی)

۲- کسی چیز (مثلاً 'ا') کا انضمام کسی چیز (مثلاً 'ب') کی طرف منضم ('ا') کے وجود کا متقاضی ہے کیونکہ معدوم بحت (محض) کے کسی چیز کی طرف انضمام کے تو کوئی معنی ہی نہیں تو اگر وجود کا مصداق ماہیت کی طرف منضم امر ہو تو اس امر کا وجود ہوگا اور اس کے وجود میں کلام ایسا ہی ہوگا جیسا نفس وجودِ ماہیت میں کلام، تو اگر اس امر کے وجود کا مصداق خود وہ امر ہو تو چاہیئے کہ وجود ماہیت کا مصداق ضرور ماہیت ہو اس لئے کہ عقل صریح اور وجدان صحیح ایک موجود اور دوسرے موجود کے درمیان فرق نہیں کرتے اور اگر اس امر منضم کا مصداق وہ امر ہو جو اس امر کی طرف منضم ہو تو تسلسل لازم آئے گا۔

اس کے علاوہ فطرت سادہ اور بداہتِ صادقہ کا فیصلہ یہ ہے کہ یہ احتمال بغیر کسی استدلال کے باطل ہے لہٰذا وجود کا مصداق واقع میں بغیر فرض کرنے والے کے فرض کے، نفس جوہرِ حقیقت ہے جس میں کسی عارض کا اضافہ نہ ہو۔

ان دلائل سے واضح و ثابت ہوگیا کہ وجود مصدری کا مصداق امر انتزاعی نہیں ہے جیسا کہ شیخ مقتول کے کلام سے سمجھا جاتا ہے نہ یہ کوئی وصف انضمامی ہے جیسے ضعیف العقل لوگوں کا ایک گروہ فرما دیتا ہے

مقدمۂ رابعہ

وجود کی نسبت جوہر حقیقت کی طرف جو کہ اس کی مصداق ہے ایسی ہی ہے جیسے انسانیت کی نسبت ماہیت انسان کی طرف اور حیوانیت کی نسبت ماہیت حیوان کی طرف، اس لئے کہ وجود نفس حقیقت پر کوئی معنی زائد نہیں ہے جیسے کہ مفہوم انسانیت نفس حقیقت انسانیت پر کوئی معنی زائد نہیں ہے۔ اس حد تک تو بات مقدمۂ ثالثہ میں بھی بیان ہو چکی ہے۔

اگر وہم تمہیں اس شک میں ڈالے کہ حقیقت انسانیت سے وجود کا انتزاع جاعل سے نسبت و استناد کی حیثیت سے ہوتا ہے اور انسانیت اس سے اس حیثیت سے منتزع نہیں ہوئی لہٰذا وجود کا مصداق جوہر حقیقت انسانیت بذاتہا اور بغیر اعتبار حیثیت نہیں ہے بلکہ جاعل کی طرف استناد کی حیثیت سے ہے اور انسانیت کا مصداق یہ بذات خود ہے بغیر زیادت حیثیت کے، تو اس شک میں نہ پڑو اور یہ بات سمجھ لو کہ منشأ انتزاع کے معنی میں مصداق وجود ممکن نہیں ہے کہ زیادت حیثیت کے ساتھ حقیقت ہی ہو اس طرح کہ حیثیت مصداق میں قید ہو، اس کی جزء ہو اور اس میں داخل ہو ورنہ وجود پر وہ حیثیت سابق ہو جائے گی اور یہ باطل ہے بلکہ یہ حیثیت تعلیلی ہو اور وجود سے انتزاع کے بعد حقیقت سے منتزع ہو اب وہ منشأ انتزاع کے معنی میں مصداق وجود نہیں ہو گی بلکہ وہ اس معنی میں مصداق وجود ہو گی کہ یہ اس پر وجود کے حمل کی علت ہے مگر بلحاظ ذہن میں، واقع میں نہیں، اس لئے کہ اگر واقع میں صدق وجود کی علت ہو گی تو اس حقیقت کے وجود سے سابق ہو گی حالانکہ یہ وجود اور جاعل وجود کے درمیان اضافت سے عبارت ہے اور اضافت مضافین کے بعد تحقق پذیر ہوتی ہے اور جس طرح یہ حیثیت، حقیقت پر وجود کے صادق آنے کی تعلیلی ہے اسی طرح انسانیت کے حقیقت پر صادق آنے کی بھی تعلیلی ہے کیونکہ یہ بات بدیہی ہے کہ حقیقت جب تک مجعول نہ ہو اور جب تک اس کے لئے فعلیت نہ ہو حقیقت نہیں ہو سکتی، نہ انسان نہ حیوان، بالکل اسی طرح

جیسے کہ جب تک حقیقت مجعول نہ ہو موجود نہیں ہوتی تو یہ حقیقت جس طرح اس پہ جاعل کی طرف اس کے استناد کی حیثیت سے وجود صادق آتا ہے اسی طرح اس پہ اسی حیثیت سے انسانیت صادق آتی ہے اور جس طرح حقیقتِ متقررہ کے اپنی ذات پر صادق آنے میں امرِ زائد کا انتظار نہیں ہوتا اسی طرح یہ (حقیقتِ متقررہ) اپنے سے وجود کے انتزاع اور وجود کے اس پہ صادق آنے میں امرِ زائد کی منتظر نہیں ہوتی اور جس طرح حقیقت اپنے متقرر ہونے کے بعد اپنے سے انتزاع انسانیت میں کسی چیز کی محتاج نہیں ہوتی صرف اس کے تقرر کی ضرورت ہوتی ہے اسی طرح وہ حقیقت تقرر کے بعد انتزاعِ وجود میں نفسِ تقرر کے علاوہ کسی چیز کی محتاج نہیں ہوتی یہاں تک کہ اگر اس کا تقرر بنفسہا ممکن ہو تو وہ دونوں امور کے انتزاع کے لئے بلا فرق کافی ہے اور جس نے ان دونوں کے درمیان اس باب میں فرق کیا ہے اس نے مکھیوں کی بھنبھناہٹ سے زیادہ کچھ نہیں کہا۔ اس موقع کی تفصیل ہم نے اس کتاب کے علاوہ اپنی دوسری کتاب (حاشیۂ قاضی مبارک) میں بھی کی ہے۔

یہ چار مقدمات ہیں جو ظن و تخمین نہیں بلکہ یقین کی اساسات پہ مبنی ہیں۔

اس تمہید کے بعد ہم کہتے ہیں کہ اس میں کوئی شک نہیں کہ وجودِ مصدری اشیاء سے منتزع ہے چاہے وہ اشیاء چھوٹی ہوں یا بڑی، اعلیٰ ہوں یا ادنیٰ، جواہر ہوں یا اعراض، معقولات ہوں یا اعیان، وجود کے لئے ان میں بغیر فرضِ فارض اور اعتبارِ معتبر منشأ انتزاع ہے اور یہ منشأ نفسِ وجوہر حقیقت ہے اور اس کی طرف وجود کی نسبت ایسی ہے جیسے انسانیت کی نسبت انسان کی طرف اور حیوانیت کی نسبت حیوان کی طرف اور یہ منشأ معنی وجود کا مصداق بنفسہ بغیر کسی امر کی زیادت اور کسی معنی کے انضمام کے ہے اور یہ محال ہے کہ یہ منشأ اشیاء کے مبائن و مفارق ہو اس لئے کہ وجود ان اشیاء کی نفسِ حقیقت سے منتزع ہوتا ہے اور یہ منشأ حقیقت واحدہ ہے اس لئے کہ اگر حقیقتِ واحدہ نہ ہو بلکہ حقائق ہوں تو وجود کی نسبت اس کے منشأ کی طرف انسانیت کی نسبت انسان کی طرف نہیں ہوگی جیسا کہ مقدمۂ رابعہ میں ثابت ہو چکا ہے اور یہ بھی محال ہے کہ یہ حقیقت واحدہ کوئی امر ہو جو اشیاء کی طرف منضم ہو یا ان سے منتزع ہو جیسا کہ مقدمۂ ثالثہ میں ثابت ہو چکا ہے یہ ایسا ہی ہے جیسے کہ یہ محال ہے کہ حقیقت

اشیاء سے مبائن ہو ورنہ وجود اس سے منتزع نہ ہو سکے گا بلکہ یہ حقیقت کل میں ساری ، بلکہ کل ہی یہ حقیقت واحدہ منصورہ ہے جیسا کہ انشاء اللہ عنقریب دلائل سے واضح ہو گا اور یہ بھی محال ہے کہ یہ حقیقت کسی تعین خاص سے مقید ہو ورنہ پھر وہ کل میں ساری و منبسط نہیں ہو گی بالکل اسی طرح جس طرح یہ محال ہے کہ یہ حقیقت حقہ کلیہ مبہمہ ہو ورنہ وہ مصداق وجود بنفسہا نہ ہو سکے گی بلکہ اپنے تحصل میں محصلات خارجیہ کی محتاج ہو گی لہٰذا یہ مطلق ہے یعنی ہر قید سے معرا ہے، ہر تعین کی صلاحیت رکھتی ہے اور یہ بھی محال ہے کہ وہ اپنے غیر کی معلول ہو اس لئے کہ اس (حقیقت) کے غیر کی کوئی اصل و اساس ہی نہیں ہے اور اس کے سوا کوئی موجود ہی نہیں ہے اور جو اشیاء اس سے الگ (مغایر و مبائن) نظر آتی ہیں وہ اس کے نفس و ذات کے شیون و تعینات ہیں۔

جب یہ ثابت ہو گیا کہ مصداق وجود جسے وجود حقیقی سے تعبیر کیا جاتا ہے ایک ایسی حقیقت ہے جو واحدہ ہے، واجبہ ہے کل میں منبسط ہے، تعین و قید سے آزاد ہے تو یہ سمجھ لو کہ جب یہ حقیقت اشیاء کی طرف منضم صفت نہیں ہے نہ اس سے منتزع ہونے والی نعت و صفت ہے نہ ان کے مبائن کوئی امر ہے تو ہر شے کی عین ہو گی، عین اس معنیٰ میں نہیں کہ ہر شے بھی حقیقت مطلقہ بما ہی مطلقہ ہے بلکہ اس معنیٰ میں کہ یہ حقیقت کسی امر کی زیادت اور کسی معنیٰ کے انضمام کے بغیر طرح طرح کے تعینات سے متعین بنفسہا ہوتی ہے چنانچہ یہ ایک تعین کے اعتبار سے ایک شے ہوتی ہے اور دوسرے تعین کے اعتبار سے دوسری شے، یہ بات اس لئے ہے کہ جب یہ ثابت ہو گیا کہ وجود مصدری کا مصداق ہی نفس حقیقت ہے اور مثلاً انسان میں مصداق وجود نفس انسان ہے، معلوم ہوا کہ یہ حقیقت نفس انسان ہے تو اب دو صورتیں ہیں، یا یہ کہ انسان ہی یہ حقیقت بما ہی مطلقہ ہو اور یہ صریحاً باطل ہے کیونکہ یہ حقیقت انسان کے برخلاف سب (افراد) میں منبسط ہے اور انسان کے برخلاف تعین انسانی میں مغمور اور گھری ہوئی نہیں ہے یا یہ کہ انسان ہی یہ حقیقت متعینہ ہو تو (اب دو صورتیں ہونگی) یا یہ کہ اس کا تعین ایک امر منضم الیہ ہو گا اور یہ محال ہے ورنہ وہ (انسان) ایک ایسے وجود کے ساتھ موجود ہو گا جو اس حقیقت کے مغایر ہے

اور وجود کا مصداق ہوگا تو یا یہ امرِ منضم اس حقیقت کا عین ہوگا (اور اس کی دو شکلیں ہیں) یا عین حقیقت مطلقہ ہوگا اور اس کا بطلان ظاہر ہے یا حقیقت متعینہ کا عین ہوگا تو پھر اس کے تعین میں بات ہوگی، یا عین نہیں ہوگا، اس صورت میں مصداق وجود حقیقت واحدہ نہیں ہوگی اور یہ باطل ہے جیسا کہ ابھی ابھی بیان ہوا۔

یا یہ کہ اس کا تعین (امرِ منضم نہیں) امر منتزع ہو، اس صورت میں اس کا منشاءِ انتزاع نفسِ حقیقت ہوگی اور یہ حقیقت اپنے اطلاقِ ذاتی کے باوجود متعین بنفسہا ہوگی پھر انسان بھی حقیقتِ متعینہ بنفسہا ہوگا اور فرس بھی حقیقت متعینہ بنفسہا و قس علیٰ ہذا، لہٰذا ثابت ہوا کہ موجود حقیقتِ واحدہ، حقہ، واجبہ ہے جو اپنے نفسِ ذات اور سنخ جوہر سے مختلف تعینات سے متعین ہوتی ہے اور کسی امر کی زیادتی اور کسی معنی کے انضمام کے بغیر لامتناہی تصورات سے متصور ہوتی ہے اور یہ (حقیقت) جس طرح اشیاء کے درمیان مابہ الاشتراک ہے اس طرح مابہ الامتیاز بھی ہے۔

اس موضوع و مبحث پر حصولِ یقین کے لئے لطافتِ فکر اور صفائے ذہن، دقتِ نظر اور ذکاوت کی ضرورت ہوتی ہے اسی لئے اس موضوع سے کمزور دماغ والے گھبراتے اور ذہین حضرات اس میں دلچسپی لیتے ہیں کیونکہ تعین کا مصداق بغیر کسی معنی غریب کی نسبت کئے یہی نفسِ حقیقت ہے ہاں اس پر زیادتِ تعین کا حکم اس حیثیت سے لگایا جاتا ہے کہ اس (نفسِ حقیقت) کا جوہر تعین میں محصور و محدود نہیں ہے بلکہ یہ اپنے جوہر کی حد تک کسی تعین سے آزاد اور مطلق ہے اس لئے کہ ماہیت کا تعین اگر اس پر زائد اور اس کی طرف منضم ہوگا تو منضم الیہ کا تعین اس پر سابق ہوگا تو تعین ماہیت قبل حقیقت لازم آئے گا اور یہ خلافِ مفروض ہے، نیز یہ امرِ منضم یا تو متعین ہوگا اور اس صورت میں حقیقت کا تعین منضم الیہ کے تعین کی فرع ہوگا اور اس سے دور لازم آئیگا یا یہ امر منضم غیر متعین ہوگا تو اس صورت میں وہ تعین ماہیت کا منشأ نہیں ہوگا کیونکہ یہ ثابت ہو گیا ہے کہ غیر متعینات اگر ہزاروں کی تعداد میں بھی باہم منضم ہو جائیں تو مفید تعین نہیں ہو سکتے یا (تیسری صورت یہ ہے کہ) یہ امرِ منضم معدوم ہوگا تو اس شکل میں اس کے ماہیت کے ساتھ

منضم ہونے کے کوئی معنی نہیں ہیں یا وہ موجود ہوگا اور پھر متعین ہوگا تو اس کا تعین یا بنفسہ ہوگا
یا اس کی ذات پر زائد ہوگا، اس دوسری صورت میں اس امرِ زائد
پر گفتگو ہوگی اس لئے کہ وہ لامحالہ موجود و متعین ہوگا اور گفتگو اس کے تعین میں ہوگی اور یہ سلسلہ
لا الیٰ نہایت دراز ہوگا اور یہ امورِ عینیہ یعنی تعیناتِ منضمہ موجود فی الخارج مسلسل ہوں گے
اور یہ باطل ہے اور پہلی صورت میں (کہ امرِ منضم موجود و متعین بنفسہ ہو) اس کے تعین کا دارو
مدار اس کی نفسِ ذات پر ہوگا اس لئے کہ اس امرِ منضم کی نفسِ ذات ہی وجود اور ماہیت
منضم الیہ کی مصداق ہوگی، یہ تعین بھی مصداق وجود بنفسہا ہے جیسا کہ مقدمۂ ثالثہ میں فیصلہ
ہوچکا ہے لہٰذا اس کا تعین بھی بنفس ذاتہا ہوگا، نیز اگر تعین ایسا امر ہو جو ہر ماہیت منضم
الیہا پر زائد ہوا در مثلاً تعینِ زید کی حقیقتِ انسان کا تعین کرنے والا ہو تو یہاں دو وجود وں
کے ساتھ دو موجود ہوں گے جن میں سے ایک تو تعین ہے اور دوسرا اس کا
معروض، اس لئے کہ اگر یہاں ایک وجود ہو تو تعین نفس جوہر حقیقت سے منتزع
ہوگا اور حقیقت متعین بنفسہا ہوگی اور یہ خلافِ مفروض ہے، اور اگر یہاں دو وجودوں
کے ساتھ دو موجود ہوں ایک عارض اور ایک معروض تو ذاتِ معروض وجودِ ذاتِ عارض
پر سابق ہوگی کیونکہ یہ بدیہی ہے کہ وجود عارض وجود معروض کا محتاج ہوتا ہے اور
وجودِ عرض وجودِ معروض کا محتاج ہوتا ہے تو یا تو معروض اپنے مرتبۂ وجود میں متعین
ہوگا تو متعین بنفسہ ہوگا اس لئے کہ اس مرتبے میں عارض کا تعین نہیں ہوسکتا اور
یہی مطلوب ہے۔ یا (وہ معروض) متعین نہیں ہوگا تو ماہیتِ مجردہ کا وجود لازم آئے
گا اس لئے کہ اس مرتبے میں عارض کا تعین نہیں ہوسکتا کیونکہ وجودِ معروض وجودِ عارض
سے سابق ہوتا ہے اور لازم (ماہیتِ مجردہ کا وجود) باطل ہے اس لئے یہ سبقت
واقعی ہے، تعلاتِ اختراعیہ میں سے نہیں ہے اور وہ لحاظ جس کے اعتبار سے یہ
سبقت ہے وہ نفس الامر کی قسموں میں سے ہے اور ماہیتِ مجردہ کا وجود نفس الامر میں
محال ہے، نیز تعین امرِ منضم کا معروض یا تو حقیقتِ مطلقہ کا حصہ ہے یا بغیر کسی تعین حصّی
کے نفس حقیقتِ مطلقہ ہے، یہ دوسری صورت باطل ہے اس لئے کہ معروض کے مبہم

ہونے کی صورت میں تعین عارض متصور نہیں ہے اور پہلی صورت میں (کہ معروض حقیقت مطلقہ کا حصہ ہو) تعین حصی سنخ حقیقت سے منتزع ہوگا اور نفس جوہر حقیقت کی صحت کرنے والا ہوگا، مرتبۂ معروض جو کہ مرتبۂ عارض پر سابق ہوتا ہے اس کے انتزاع کی تصحیح کرنے والا ہوگا ورنہ یا تو یہ تعین حصی امر منضم ہوگا، اس طرح یہاں دو تعین ہو جائینگے ایک تو یہ تعین عارض جو پہلے فرض کر لیا گیا ہے اور دوسرا تعین حصی جو جانب معروض میں ماخوذ ہے تو ان دونوں میں سے ایک لغو ہو جائے گا نیز گفتگو اس تعین حصی میں اسی طرح جاری ہوگی جس طرح اس تعین عارض میں جاری ہوئی تھی جو پہلے فرض کر لیا گیا تھا یا (وہ تعین حصی امر منضم نہیں بلکہ) امر منتزع ہوگا لیکن نفس جوہر حقیقت سے منتزع نہیں بلکہ حقیقت سے مع امر زائد منتزع ہوگا، یہ امر زائد یا تو وہ عارض ہونے والا تعین ہو سکتا ہے اور یہ باطل ہے اس لئے کہ گفتگو اس کے مرتبۂ معروض میں ہے جو عارض پر سابق ہوتا ہے اور یا (وہ امر زائد) کوئی دوسرا عارض ہو سکتا ہے مگر یہ بھی تعین عارض سے متاخر ہوگا اس لئے اس کے مرتبۂ معروض میں کیونکر ہو سکتا ہے اس سے یہ ثابت ہو گیا کہ نفس جوہر ماہیت تعین حصی کے انتزاع کی تصحیح کرنے والا ہوا اور نفس حقیقت متعین بنفسہا ہوا اور یہی ہم ثابت کرنا چاہتے ہیں۔

حیرت کی بات یہ ہے کہ جو لوگ اس بات کا انکار کرتے ہیں کہ تعین اطلاق سے اور انتیاز اشتراک سے نکلتا ہے اور تعین کو ماہیت کی طرف منضم سمجھتے ہیں ان لوگوں کی نظر میں ہر ممکن کا تعین اس کی ماہیت پر زائد ہوتا ہے بلکہ ہر ممکن جنس بعید کے تحت مندرج ہوتا ہے اور یہ نہیں جانتے کہ تشخص جب امر منضم ہوگا تو متعین ہوگا اور یہ تعین یا بنفسہ ہوگا اس صورت میں اس کا وجوب لازم آئے گا (ممکن نہ رہا واجب ہو گیا) یا (تعین) اس پر زائد ہوگا، اس صورت میں تسلسل لازم آئے گا، اور نہ یہ جانتے ہیں کہ تشخص جب ماہیت کے ماسوا کوئی اور امر ہوا تو وہ مقولۂ بعیدہ کے تحت مندرج ہوگا، اس صورت میں اس کی ماہیت وہ ہوگی جس کا تعین اس پر زائد ہوگا ورنہ تعین نفس ماہیت مطلقہ سے نکلے گا اور یہ بات ان کے مذہب کے خلاف ہے اور جب ماہیت کا تعین اس پر زائد ہوا تو گفتگو تعین کے تعین میں ہوگی اور تسلسل لازم آئے گا

یوں قاطع برہان سے یہ ثابت ہو گیا کہ ماہیت مطلق بذاتہا ہونے کے باوجود متعین بنفسہا ہوتی ہے گویا نفسِ ماہیت ہی متعین ہے جس طرح کہ نفسِ ماہیت مطلق ہے اس لیے جب یہ متعین ہوتی ہے تو متعین بذاتہا ہوتی ہے اور اسی لئے ماہیت مطلق بذاتہا ہونے کے باوجود کسی امر کے انضمام کے بغیر باہم مختلف تعینات کے ساتھ متعین بنفسہا ہوتی ہے۔

اور اس کا باہم مختلف تعینات کے ساتھ متعین بنفسہا ہونا اس کے مطلق بذاتہا ہونے کے منافی نہیں ہے بلکہ یہ عین اطلاق ہے اس لئے کہ جو چیز متعین ہوتی ہے وہ متعدد تعینات کے ساتھ متعین نہیں ہوتی بلکہ وہ تعینِ واحد میں مقید ہوتی ہے اور جب ماہیت بجوہرہا باہم مختلف تعینات و تشخصات کا منشأ ہو تو یہی ماہیت اپنے افراد یعنی تعینات کے درمیان اسی طرح مابہ الامتیاز بھی ہوتی ہے جس طرح مابہ الاشتراک ہوتی ہے اور یہ واحد بنفسہا ہونے کے باوجود متعدد بنفسہا بھی ہوتی ہے اور یہ اس لئے کہ اس میں کوئی شک نہیں کہ مثلاً ماہیتِ انسانیہ واحد بنفسہا ہے اور اسی کے ساتھ اپنے افراد میں متعدد بھی ہے اب اس (ماہیتِ انسانیہ) کا یہ تعدد اگر بنفسہا ہے تو یہی ہمارا مطلوب ہے اور صورت میں یہی ماہیت مشترک بھی ہے، ممتاز بھی ہے، ممیز بھی ہے اور اگر تعدد بنفسہا نہیں ہے بلکہ ان باہم مختلف عوارض کی وجہ سے ہے جو اسے عارض ہو گئے ہیں تو (دو صورتیں ہیں) یا تو یہ عوارض ماہیت کو اس کے متعدد ہونے کے بعد عارض ہوئے ہیں، اس صورت میں ماہیت کا تعدد ان عوارض کی وجہ سے نہیں ہوا اور یہ خلافِ مفروض ہے اور یا یہ کہ یہ عوارض ماہیت کو عارض ہوئے اور ماہیت بعد میں متعدد نہیں ہوئی اس صورت میں اس کا معروض ماہیت مبہمہ ہوئی اور یہ بھی باطل ہے اس لئے کہ یہ عوارض لازماً متعین ہوں گے اس لئے کہ وہ تعدد کے، جو تعینات سے عبارت ہے، اسباب ہیں اور معروض کے عدم تعین کے باوجود عوارض کے تعین کے کوئی معنی نہیں ہیں، اس کے علاوہ جب یہ واضح ہو گیا کہ ماہیت متعین بنفسہا ہے تو برہان قائم کرنا تو کجا، تفصیل کے تکلف کی بھی ضرورت نہیں ہے اس لئے کہ ماہیت مطلقاً واحد ہونے کے ساتھ اپنے تعینات میں متعدد بنفسہا ہے اور اس کا تعدد بنفسہا اس کے واحد ہونے کے

منافی نہیں ہے بلکہ یہ تعدد عین وحدت ہے چنانچہ زید میں مثلاً نفس حقیقتِ انسانیہ پر کوئی امرِ زائد نہیں ہے بلکہ یہ حقیقت بنفسہا متعین ہوئی اور زید کہلائی، بالکل اسی طرح جس طرح بنفسہا متعین ہوئی اور عمرو کہلائی اور یہ حقیقت جب بذاتہا متعدد ہوئی اور کسی تعین سے متعین ہو کہ زید کہلائی اور دوسرے تعین سے عمرو کہلائی تو اپنے تعینات میں تعدد کے لحاظ سے باہم مختلف شیئوں کی نسبت اس کی طرف صحیح ہوئی اور یہ حکم لگانا صحیح نہیں ہوا کہ ان تعینات کے درمیان اگرچہ ان کا منشأ نفس حقیقتِ مطلقہ ہی ہے، فرق نہیں ہے اور نہ یہ حکم لگانا صحیح ہے کہ تعین بما ہو تعین اور حقیقتِ مطلقہ بما ہی مطلقہ کے درمیان اگرچہ حقیقت مطلقہ ہی منشأ تعین ہے، فرق نہیں ہے۔

ہم نے جو حجج برہانی اور براہینِ ایقانی تمہارے لئے بیان کئے ہیں امید ہے کہ اس کے بعد اس مسئلے میں کوئی اشتباہ اور التباس باقی نہیں رہے گا اور چونکہ گروہِ مخالف کے مبنی بر تخمین اصول تمہاری گھٹی میں پڑے ہیں اس لئے ہماری اس تحقیق کے باوجود تمہیں اب بھی شک ہو تو ہم تمہیں بتاتے ہیں کہ زیادۃِ تعین کا قول ان کے اصول پر بھی پورا نہیں اترتا خصوصاً جبکہ یہ معلوم ہے کہ ان کے نزدیک ماہیت جعلِ بسیط سے مجعول ہے اور ہم نے اپنی بعض کتابوں میں اس پر براہینِ لمیّ قائم کئے ہیں کہ وہم کے وسوسوں کی کوئی گنجائش باقی نہیں رہتی اور جعلِ بسیط پر ایمان کے ساتھ کس میں اتنی تاب ہے کہ مطلق کے معین اور مشترک کے ممیز ہونے کا انکار کر سکے اس لئے کہ مجعول جب نفسِ ماہیت ہوگا تو کسی امر کے انضمام کے بغیر ہوگا ورنہ مجعول نفسِ ماہیت نہیں ہو سکتا جیسا کہ جعلِ بسیط کا مفہوم ہے لہٰذا یا تو یہ ماہیت مبہمہ بما ہی مبہمہ ہوگی اور اس کا باطل ہونا ظاہر ہے اس لئے کہ مبہم میں تقرر کی صلاحیت نہیں ہو سکتی، یا یہ ماہیت متعینہ ہوگی تو یہ محال ہے کہ اس کا تعین کسی امر کے انضمام کے ساتھ ہو اور یہ ظاہر ہے۔

بڑی تعجب کی بات ہے کہ یہ حضرات جعلِ بسیط اور اس کے متفرعات پر ایمان رکھتے ہیں اور اتنی صاف بات کو نہیں سمجھتے اور مشترک و ممیز اور مطلق و متعین کے اتحاد کے قائل نہیں ہیں اور بڑے پائے کے خردمند ہونے کے باوجود یہ نہیں سمجھ سکتے کہ

جو چیز بھی اشیاء کے درمیان مابہ الامتیاز ہوتی ہے وہ مابہ الاشتراک بھی ہوتی ہے، اگر تمہیں یہ خیال ہو کہ جامع کس طرح فارق، مشترک کس طرح مُمیّز اور مطلق کس طرح متعین ہو سکتا ہے تو ہم تمہیں بتلاتے ہیں کہ کتب حکمیہ میں براہین قاطعہ ملیہ سے متحقق ہو چکا ہے کہ جسم بسیط مفرد واحد متصل فی نفسہ ہے، اس میں بالفعل مفاصل نہیں ہیں اس لئے کہ وہ جواہر فردہ سے مرکب نہیں ہے۔ اور اس میں شک نہیں ہے کہ جسم متصل چاہے بطور فرض مطابق واقع ہی سہی نصف، نصف النصف اور نصف نصف النصف وغیرہ لاالی النہایۃ کی طرف انقسام پذیر ہو سکتا ہے اور نصف، ربع اور ثمن وغیرہ میں سے کوئی بھی بالفعل موجود نہیں ہے ورنہ وہی الزام عائد ہوگا جو نظام پر عائد ہوا تھا کہ اجسام مقدار میں غیر متناہی ہوں گے اس لئے کہ یہ محال ہے کہ بعض اجزاء بالفعل موجود ہوں اور بعض بالقوہ کیونکہ ترجیح بدون مرجح محال ہے لہٰذا جب جسم مثلاً نصف نصف میں تقسیم ہوا تو اس کی ہر تقسیم انتصاف (نصف نصف کرنے) کی ہی نہیں ہوگی کیونکہ تقسیم کی قسموں میں سے مثلاً تین اور تیس کی تقسیم بھی ہے تو دو صورتیں بہر حال ضروری ہیں یا تو جسم میں جو نصف فرض کیا گیا ہے وہ کسی منشأ واقعی کی بجائے اعتبار مفید سے کیا گیا ہے اور اس کا باطل ہونا ظاہر ہے اس لئے کہ اگر مفید نے جسم کی تین یا تیس کی طرف تقسیم کا اعتبار کیا تو یہ انتصاف نہیں ہوا یا جسم میں نصف فرض کیا گیا ہے وہ فرض واقعی اور نفس الامر کے مطابق ہے تو اس صورت میں اس کا منشأ واقع میں ہوگا اب اس کی دو صورتیں ہیں یا تو وہ منشأ واقعی جس میں اعتبار معتبر اور فرض فارض کا کوئی دخل نہیں ہے نفس ذات متصل (جسم) ہے یا اس کے اجزاء میں سے کوئی جزء ہے کیونکہ اس کا منشأ جسم سے باہر کوئی امر تو ہو ہی نہیں سکتا، دوسری صورت باطل ہے اس لئے کہ واقع میں جسم متصل کے اجزاء میں سے کسی جزء کا کوئی وجود نہیں ہے ورنہ پھر جسم متصل نہیں رہے گا اور اس لئے بھی کہ اگر نصف کا منشأ انتزاع کوئی جزء جسم جسم میں موجود بالفعل ہو تو غیر متناہی کسور میں سے ہر ایک کا منشأ انتزاع بالقوہ ہوگا اور یہ اس کے غیر متناہی اجزاء بالقوہ، بالفعل موجود ہیں لہٰذا وہی مفاسد لازم آئیں گے جو نظام کو جسم کو غیر متناہی الاجزاء ماننے کی بنا پر لازم آئے تھے، اس طرح پہلی صورت ہی قرار پائی اور

وہ یہ ہے کہ ذاتِ جسم منفصل نصف، ربع اور ثلث کا منشأ انتزاع ہے اور اس میں شک نہیں ہے کہ جسم متصل کی طبیعت جسم کے تمام تحلیلی غیر متناہی بالقوہ اجزاء کے درمیان مشترک ہے کیونکہ اگر ایسا نہ ہو تو اجزاء جسم کی طبیعتیں باہم مختلف ہونگی اور طبیعت جسم سے متغائر ہوں گی اور یوں جسم متصل نہ رہے گا کیونکہ اپنے مقام پر یہ طے اور ثابت ہو چکا ہے کہ باہم متغایر اور متبائن طبائع کے درمیان اتصال ممتنع ہے اور جب طبیعت جسم اپنے تمام موجود بالقوہ اجزاء کے درمیان مشترک ہونے کے ساتھ خصوص نصفیت اور خصوص ربعیت وغیرہ کا منشأ انتزاع ہے تو وہ (طبیعت) بنفسہا مابہ الاشتراک بھی ہے اور مابہ الامتیاز بھی ہے تو یہ وہم کہ نامناسب نہیں ہے کہ طبیعت جسم اگر نصفیت کا منشأ انتزاع ہوگی تو ہر جگہ منشأ انتزاع ہوگی اس سے لازم آتا ہے کہ یہ طبیعت جہاں نصفیت کا منشأ انتزاع ہوگی وہیں ربعیت کا منشأ انتزاع بھی ہوگی اور اسی طرح یہ بھی وہم نہیں کرنا چاہیئے کہ طبیعتِ انسانیہ اگر تعینِ زیدی کا منشأ ہوگی تو ہر جگہ ہوگی تو اس سے لازم آتا ہے کہ یہ جب تعینِ عمری کا منشأ ہوگی تو تعین زیدی کا بھی منشأ ہوگی اور یہ (وہم اس لیئے نہیں کرنا چاہیئے کہ) طبیعت انسانیہ مطلقہ تعینات کی قسمیں ہیں جو اس کے جوہر ذات اور عین جوہر سے نکلتی ہیں جو باہم متغایر ہوتی ہیں اپنے شیون اور احکام کے لحاظ سے ایک دوسرے سے ممتاز ہوتی ہیں بالکل اسی طرح جس طرح جسم متصل کی طبیعت اس کے اجزاء تحلیلیہ لامتناہیہ کے لحاظ سے مطلقہ ہے اور جب اس کے اجزاء فرض کیئے جائیں تو اس کے لئے متغایر و متبائن تعینات بھی ہیں چاہے وہ تعینات جوہر طبیعت ہی سے نکلتے ہوں اسی طرح محیط الدائرہ میں بالفعل نقطہ نہیں ہوتا ورنہ اگر بعض نقاط لامتناہیہ بالقوہ سے بالفعل پائے جائیں تو ترجیح بلا مرجح لازم آئے گی یا اگر تمام نقاطِ ممکنہ پائے جائیں تو نقاط کی لامتناہی اور تتالی (پے در پے) لازم آئے گی اور اس کے باوجود محیط الدائرہ بذاتِ خود نقطۂ مرکزیہ کا منشأ انتزاع ہے اور یہ دائرہ کے تمام نقاط ممکنہ سے ممتاز ہوتا ہے لہٰذا محیط الدائرہ اپنے اندر کے تمام ممکن نقاط کی طرف مساوی النسبت ہونے کے باوجود نقطۂ مرکزیہ کا خصوصاً منشأ انتزاع ہوا اور اس طرح وہ تمام نقاط کے درمیان مابہ الاشتراک ہونے کے باوجود انہی نقاط کے درمیان

ما بہ الامتیاز بھی ہے کیونکہ وہ ان نقاط میں سے خصوصیت کی بنا پر ہر نقطے کا منشأ انتزاع ہے
اس لیئے جو کوئی اس بات کو بعید از عقل سمجھتا ہے کہ جامع کس طرح فارق ہو سکتا ہے
اس کے استبعاد پر حق کے واضح ہو جانے اور برہان کے قیام کے بعد توجہ لاحاصل ہے
اور حجت کے فیصلے کے بعد مبتلائے شک کے سوءِ اعتقاد کی طرف التفات نہیں کیا جا سکتا
تو اگر تمہیں یہ شک ہو کہ حقیقت بنفسہا کا تعدد ممکن نہیں ہے کیونکہ فلاسفہ کے نزدیک
یہ طے شدہ ہے کہ تعدد اولاد و بالذات کم منفصل یعنی عدد کے عوارضِ خاصہ میں سے ہے
اور غیرِ عدد عدد کے عارض ہونے سے ہی متعدد ہوتا ہے جیسا کہ مشائیہ کا مذہب ہے
تو سمجھ لو کہ ان کی یہ بات بے بنیاد اور بے دلیل ہے عدد ایک امر اعتباری ہے جو
احاد سے مرکب ہوتا ہے اور احاد اعتباری ہوتے ہیں اور عدد واقع میں کوئی چیز نہیں
ہوتا عدد کا وجود و ثبوت اس کے منشأ انتزاع سے ہوتا ہے اور یہاں اس کا منشأ انتزاع
نفسِ حقیقتِ متعددہ بنفسہا ہوتی ہے اس لئے کہ واحد کا مفہوم، مفہوم واحد ہوتا ہے
اس کا ایک مصداق ہوتا ہے جو وحدت کا منشأ انتزاع ہوتا ہے اور یہ مفہوم واحد جب
متعدد ہوتا ہے تو اس سے عدد مرکب ہوتا ہے اور مفہوم واحد کا تعدد اس کے مصداق
اور منشأ انتزاع کے تعدد سے ہوتا ہے تو اس کا منشأ انتزاع بنفسہ متعدد ہوتا ہے
اور پھر مفہوم واحد متعدد ہوتا ہے اور اس سے عدد منتظم ہوتا ہے تو وحدت کا منشأ واحد
کا مصداق ہوتا ہے وہ واحد جو متعدد بنفسہ ہوتا ہے اور یہی وہ بات ہے جس کے
ہم درپئے اثبات ہیں۔

برہان سے یہ ثابت ہو گیا کہ حقیقت مطلقہ ہی متقید ہوتی ہے اور حقیقتِ مشترکہ
ہی ممیزہ بھی ہوتی ہے اور واحد ہی متعدد بھی ہوتا ہے اور یہ بھی ثابت ہو گیا کہ تعینات
نفس حقیقت سے ہی مترشح ہونے اور نکلنے کے باوجود فی انفسہا باہم متغایر اور حقیقت
مطلقہ سے مغایر ہوتے ہیں، اور جب یہ واضح ہو گیا کہ حقیقت واحدہ واجبہ مصداقِ وجود
ہوتی ہے اس کے علاوہ کسی اور چیز کا وجود اور تحقق نہیں ہوتا تو پھر اشیاء جوہریت
اور عرضیت وغیرہ کی صورت میں اختلاف، تباین اور تغایر اس امرِ واحد کے تعینات

سے ہوتا ہے اور یہ تعینات، باوجود اس کے کہ نفسِ حقیقت سے بغیر کسی امداد کے اضافہ کے نکلتے ہیں، فی نفسہا باہم متغایر ہونے اور اس حقیقت کے مغایر ہوتے ہیں اور جب یہ حقیقت حقہ کسی تعین اور قید میں محصور و مقصور نہیں ہے بلکہ یہ تعین اور قید سے مطلق (آزاد) ہے تو تعین کے عدم سے یہ حقیقت معدوم نہیں ہوتی اس لئے کہ حقیقت کا تحقق، تعین کے تحقق پر موقوف نہیں ہے بلکہ تعین کا تحقق حقیقت کے تحقق پر موقوف ہے لہٰذا حقیقت کے واجب ہونے کے باوجود تعین کا ممکن ہونا اور حقیقت کے وجود کے باوجود تعین کا عدم اور حقیقت کے بقا کے باوجود تعین کا فنا اور حقیقت کے قدم کے باوجود تعین کا حدوث صحیح اور جائز ہوا بالکل اسی طرح جیسے فلاسفہ کے نزدیک طبیعت کا وجود الٰہی، وجود فردانی کے بطلان سے باطل نہیں ہوا کرتا اس لئے کہ طبیعت اپنے وجود الٰہی میں، وجود فردانی پر منحصر نہیں ہے لہٰذا وجود الٰہی کا قدم وجود فردانی کے حدوث کے باوجود جائز ہوا حالانکہ وجود الٰہی اور وجود فردانی دونوں ایک ہیں، اعتبار کا فرق ہے اس لئے کہ جب زید پایا گیا تو حقیقتِ انسانیہ پائی گئی اور حقیقتِ انسانیہ کے دو مستقل وجود نہیں ہیں، ایک وجودِ زید اور دوسرا وجود حقیقت مجردہ عن التعین، اس لئے کہ یہ ممتنع ہے بلکہ وجود زید ہی وجودِ حقیقتِ انسانیہ ہے، صرف فرق یہ ہے کہ حقیقتِ انسانیہ مطلقہ ہے اور اس وجود (زید) پر منحصر نہیں ہے اور تعینِ زید اس حقیقت پہ منحصر ہے۔

جب تمہیں برہان سے یہ معلوم ہو گیا کہ تعینِ زیدی حقیقت انسانیہ پہ زائد نہیں ہوتا بلکہ یہ حقیقت بجوہرہا متعین ہو کہ زید کہلاتی ہے مگر اس کے باوجود اس تعین سے متقید نہیں ہے اور اس تعین پر منحصر نہیں ہے، اور برہان سے تمہیں یہ بھی ایقان حاصل ہو گیا کہ تعین کا حدوث و فنا حقیقت کے قدم و بقا سے متصادم نہیں ہوتا تو تمہارے لئے یہ سہل ہو گیا کہ یہ بھی یقین کر لو کہ حقیقت حقہ کے تعینات حالانکہ بغیر کسی امر کے اضافے کے حقیقت ہی نکلتے ہیں، ہالک (فانی)

اور ممکن ہوتے ہیں اور یہ حقیقت متعین بنفسہا ہونے کے باوجود حقہ اور واجبہ ہے اور تعینات بماہی تعینات کے احکام حقیقتِ مطلقہ بماہی ہی پر جاری نہیں ہوتے اور نہ حقیقت مطلقہ کے احکام تعینات پر جاری ہوتے ہیں اور نہ ایک تعین کا حکم دوسرے تعین پر جاری ہوتا ہے لہذا یہ جائز نہیں ہوا کہ حقیقت مطلقہ ان چیزوں کی طرف نسبت کی جاسکے جن کی نسبت تعینات کی طرف کی جاتی ہے مثلاً امکان، بطلان، ذلت، زیاں کاری، خست، احتیاج، نجاست، جوہریت، عرضیت، کثافت، جسمیت، لذت، الم، حدوث، عدم، جزئیت، ترکیب، عبودیت، تکلیف، تقوے، ثواب، گمراہی، عذاب وغیرہ اس لئے کہ یہ حقیقت حقہ واجبہ ہے لہذا باطل نہیں ہو سکتی، باعزت ہے خوار نہیں ہو سکتی، کامل ہے ناقص نہیں ہو سکتی، غنی ہے محتاج نہیں ہو سکتی اور اس کے پرے اور آگے ایسی کوئی چیز نہیں ہے جس کے ذریعے یہ اپنی تکمیل کرے یا یہ اس کی محتاج ہو اور نہ اس حقیقت کے پرے ایسی کوئی چیز ہے جو اس کے خلاف اور ناپسند خاطر ہو کہ یہ اس سے اذیت پائے نہ کوئی پسندیدہ چیز ہے جس سے یہ لذت اندوز اور ثواب یاب ہو اور نہ ایسی کوئی چیز ہے جس میں یہ حل ہو جائے یا وہ اس میں حلول کر جائے یا جس کی یہ پرستش کرے یا جس کی یہ مکلف ہو یا جس کی یہ ہیولیٰ یا صورت یا مقدار بنے، نہ کوئی چیز اس کی بہ نسبت لطیف، پاک اور شریف ہے۔

اور اسی طرح جیسے یہ جائز نہیں ہے کہ تعین بماہو تعین کی طرف اس چیز کی نسبت کی جائے جو حقیقت مطلقہ بماہی مطلقہ کی طرف منسوب ہو جیسے اطلاق، وجوب، قدم، کمال، جمال، عزت، جلال، قہر، سلطان وغیرہ اور جیسے یہ جائز نہیں ہے کہ کسی تعین کی طرف اس چیز کی نسبت کی جائے جو دوسرے تعین کی طرف منسوب ہو۔

اور اطلاق اور تعین کے مراتب میں سے ہر مرتبے کے لئے ایک خاص نام ہوتا ہے جو اس مرتبے کے ساتھ خاص ہوتا ہے کچھ احکام ہوتے ہیں جو اس پہ مرتب ہوتے ہیں، کچھ آثار ہوتے ہیں جو اس سے منسوب ہوتے ہیں مثلاً طبیعتِ مطلقہ کا جسے فلاسفہ کلی طبعی کہتے ہیں ایک خاص نام اور مخصوص احکام ہیں جو مرتبۂ اطلاق کے ساتھ خاص

ہیں اور اسی طبیعتِ مطلقہ، اس حیثیت سے کہ وہ تعینات میں منضوی ہوتی ہے، اسماء و احکام و آثار ہر تعین کی مناسبت سے ہیں، کسی ایک تعین کے احکام و آثار دوسرے تعین تک متجاوز نہیں ہوتے حالانکہ جیسا کہ برہان سے ثابت ہو چکا ہے یہ تعینات نفسِ حقیقتِ مطلقہ سے بغیر کسی امر کی زیادتی کے نکلتے ہیں۔

ہماری اس گفتگو سے یہ وہم نہیں ہونا چاہیئے کہ حقیقت حقہ، واجبہ کلیہ مبہمہ ہے، اس لئے کہ ہمارا مقصود تو اس استبعاد کا جس کی طرف وہم جاتا ہے اس طرح ازالہ ہے کہ مطلق اگر عین متعین ہو اور تعینات ذات مطلق سے نکلیں تو متعینات فی انفسہا کے اور عین متعین اور مطلق کے درمیان کوئی تغایر نہیں رہے گا اور متعینات فی انفسہا اور عین متعین اور مطلق کے درمیان کوئی تخالف و تباین نہ رہے گا نہ یہ وہم ہونا چاہیئے کہ حقیقتِ حقہ واجبہ طبیعت مبہمہ ہے اس لئے کہ یہ (حقیقت) بذاتہا وجود کی مصداق ہے تو اگر یہ مبہم ہوتی تو بذاتہا مصداق وجود نہیں ہوتی۔

جب یہ واضح ہو گیا کہ اطلاق و تعین کے ہر مرتبے کے لئے الگ الگ مخصوص اسماء و احکام ہیں تو مرتبۂ اطلاق کے اسم کا مراتب تعین میں سے کسی مرتبے کا اطلاق کرنا اور مراتب تعین میں سے کسی مرتبے کے اسم کا مرتبۂ اطلاق پر یا کسی دوسرے مرتبۂ تعین پر اطلاق کرنا زندقہ و الحاد ہے، ہاں اگر اسم مطلق کے متعین پر اطلاق سے مراد اس بات پر دلالت ہو کہ تعین حقیقت مطلقہ پر زائد نہیں ہے (تو زندقہ و الحاد نہیں ہے)

ہم اس کے لئے ایک مثال دیتے ہیں حالانکہ ذاتِ باری مثالوں سے بالاتر ہے، مثال یہ ہے کہ بحر کی حقیقت نفس حقیقت آب ہے، حقیقت آب پر کسی زیادتی کے بغیر! اب اس بحر میں متلاطم امواج ہوتی ہیں ایک موج ابھرتی ہے تو ایک موج مٹ جاتی ہے، کوئی موج صاف ہوتی ہے، کوئی گدلی کوئی پاک ہوتی ہے کوئی ناصاف، کوئی کھاری ہوتی ہے کوئی شیریں، اب تم سوچو کہ موج کی حقیقت کیا ہے؟ موج پانی ہی تو ہے جو متعین بنفسہا ہو گیا ہے اور موج بن کر صفائی اور کدورت، پاکی و ناصافی کھاری پن اور شیرینی کی کیفیات سے متکیف ہو گیا ہے چنانچہ کیفیات کے لحاظ سے باہم مخالف

اور تعینات سے ممتاز امواج میں سے ہر موج کی حقیقت، حقیقتِ واحدہ ہے جو کثرت میں ظاہر ہوگئی ہے اور ہر موج کی طبیعت مطلقہ ہے جو تعینات میں آشکارا ہوتی ہے اور کیفیاتِ متضادہ اور عوارضِ متقابلہ کی حامل ہوتی ہے اور یہ (حقیقت) امواج کے درمیان مشترک ہونے کے باوجود بعض امواج کے بعض سے امتیاز کا سبب ہے جیسا کہ ہم پہلے اس کی طرف اشارہ کر چکے ہیں جہاں ہم نے یہ ثابت کیا ہے کہ جسم متصل کی طبیعت اس کے بعض اجزا سے بعض کے امتیاز کا سبب ہے تو جس نے یہ گمان کیا کہ موج حقیقت آب یعنی بحر کی مباین محض ہے تو اس نے خطا کی ہے اور جس نے یہ گمان کیا کہ بحر موج ہے اور موج بحر ہے بغیر کسی امتیاز کے تو اس نے بھی غلطی کی ہے اس لئے کہ امواج تو حدوث و عدم کے رنگ بدلتی رہتی ہیں اور بحر تو جیسے کہ قدم میں بحر تھا اب بھی بحر ہی ہے لیکن حق یہ ہے کہ موج وہ پانی ہے جو متعین ہو گیا اور حقیقت آب تعین موجی کے انعدام سے منعدم نہیں ہوتی تو موج کے آب متعین ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ انعدامِ موج سے انعدامِ آب بھی ہو جائے اس لئے کہ انعدامِ موج تو انعدام تعین آب ہے نہ کہ انعدام جوہر آب، حالانکہ تعین آب کا منشا نفسِ جوہر آب ہے لہذا وجوبِ آب اور امکانِ تعین میں باہم کوئی منافات نہیں ہوتی اور جس طرح حقیقتِ آب کیفیاتِ متضادہ نمکینی و شیرینی و صفا و کدورت کی جامع ہے اسی طرح حقیقت حقہ تنزیہ و تشبیہ کی جامع ہے اور صرف تنزیہ کی تقیید سے منزہ ہے، تو جو حضرات کہ تحدید و تقیید کو تقدیس سے تعبیر کرتے ہیں اور اسی کو فریب کاری سے اپنے مقلدین کی نگاہوں میں مستحسن ثابت کرتے ہیں اور اشیاء کو حقیقتِ حقہ سے ذوات متباینہ تصور کرتے ہیں اور وجود کا منشا و مصداق حقیقتِ حقہ کے سوا کچھ اور مانتے ہیں وہ معرفت و ادراک سے قاصر ہیں اور اسی لئے تجرید میں غلو اور توحید تنزیہی پر جو تحدید و تقیید سے عبارت ہے، ایمان کے اعادہ کے باوجود دامِ شرک میں گرفتار ہو گئے ہیں اس لئے کہ ممکنات اگر ذواتِ متباینہ لحالفها ہوتے تو اپنے جواہر حقائق سے وجود کے مصداقات ہوتے اور ان کے نزدیک جو چیز مصداق وجود بذاتہ ہو وہ واجب الوجود ہوتی ہے تو یہ حضرات ذاتِ باری کی

تنزیہ کرتے کرتے نادانستہ مبتلائے شرک ہو گئے ہیں اور خود کو موحد تصور کرنے کے باوجود تعددِ وجباء کے قائل و معتقد ہو گئے ہیں اور ان کے برخلاف جو لوگ یہ عقیدہ رکھتے ہیں کہ مصداق وجود حقیقت واجبہ لذاتہا ہے جو اپنے تطورات میں منبسط ہے، تعینات کے باوجود مطلق ہے اور اس کے تطورات اس پر زائد نہیں ہیں نہ اس کے تعینات اس پر زائد ہیں بلکہ یہ حقیقت بنفسہا تعینات کا منشا ہے اور اشیاء کی اصل ہے اشیاء اس کی فروع ہیں، یہ حقیقت ہے اور اشیاء اس کے احوال ہیں، یہ بذاتہا نور ہے اور اشیاء اس کے سائے ہیں اور وجود کا مصداق اس (حقیقت) کے علاوہ کچھ اور نہیں ہے اور طبائع وجود اس کے علاوہ کسی اور چیز کی گنجائش نہیں رکھتے، وہ لوگ گویا یہ عقیدہ رکھتے ہیں کہ اس حقیقت کا نہ کوئی ہمسر و ضد ہے، نہ کوئی شریک و ممد، نہ اس کے نزدیک اس کے لئے کوئی قید ہے نہ کوئی حد، اسی لئے خاتم الولایۃ الشیخ الاکبر فصوص الحکم میں فرماتے ہیں:

فان قلت بالتنزیہ کنت مقیدا وان قلت بالتشبیہ کنت محددا وان قلت بالامرین کنت مسددا وکنت اماما فی المعارف سیدا فمن قال بالاشفاع کان مشرکا ومن قال بالافراد کان موحدا فایاک والتشبیہ ان کنت ثانیا وایاک والتنزیہ ان کنت مفردا فما انت ھو بل انت ھو وتراہ فی عین الامور مسرحا ومقیدا۔

(ترجمہ) "اگر تو تنزیہ کا قائل ہے تو تو نے تقییدِ حقیقتِ حقہ کا ارتکاب کیا اور اگر تو تشبیہ کا قائل ہے تو تو نے تحدیدِ حقیقتِ حقہ کا ارتکاب کیا اور اگر تو دونوں (تنزیہ و تشبیہ) کا قائل ہے تو راہ صواب پر ہے اور معارف کا امام ہے اور جو اشفاع (مصداقات وجود کے تعدد) کا قائل ہے وہ مشرک ہے اور جو مصداق وجود حقیقتِ حقہ کو مانتا ہے وہ موحد ہے، اگر تو واجب و ممکن کی اثنینیت کا قائل ہے تو تشبیہ کا شکار ہے اور اگر تو افرادِ مصداقات وجود کا قائل ہے تو تنزیہ کا شکار ہے تو تو وہ نہیں ہے بلکہ تو وہ ہے اور

تو عین امور میں اسے مطلق و مقید دیکھتا ہے۔"

الشیخ الاکبر کا کلام شریف یہاں ختم ہوا۔

حضرت شیخ کا مطلب یہ ہے کہ جس نے تنزیہ کا قول کیا اس نے حقیقت حق کو مقید کیا اور یہ ثابت ہو چکا ہے کہ وہ مطلق بلا قید ہے اور جو تشبیہ کا قائل ہے اس نے حقیقت کی تحدید کی اور یہ ثابت ہو چکا ہے کہ حقیقت بغیر تحدید کے حق ہے اور جس نے حقیقت کو مطلقہ و حقہ مانا اور تقیید و تحدید نہیں کی اور دونوں باتوں (تنزیہ و تشبیہ) کا قائل ہوا وہ راہِ راست پر ہے اور جو شفع کا قائل ہے یعنی مصداق وجود کے تعدد کا وہ مشرک ہے کیونکہ جیسا کہ تم پڑھ چکے ہو مصداق وجود کے تعدد کا قول تعددِ وجباء کے مترادف ہے اور جو مصداق وجود کے تعدد کا نہیں بلکہ افراد کا قائل ہے وہ موحد ہے اور یہ عرفاء کی شان ہے اور تشبیہ سے بچو، اگر حقیقت حق کے مغایر ہو یا (یہ مطلب ہے کہ اثنینیت حق و خلق کے قائل ہوا ور تنزیہ سے بچو اگر تم مفرد ہو، مفرد سے مراد شیخ نے وہ چیز لی ہے جو مصداق وجود لذاتہ ہو اس لئے کہ یہ بیان ہو چکا ہے کہ ہر چیز میں مصداق وجود نفسِ حقیقت ہوتی ہے اور جو چیز مصداق وجود بنفسہ ہے وہ نفس حقیقت واجب تعالیٰ سبحانہ ہے جیسا کہ تمہیں پہلے اس کا ایقان حاصل ہو چکا ہے اس لئے تنزیہ کے قائل ہونے کا لازمی نتیجہ یہ ہے کہ انسان متعدد مصداق وجود کا قائل ہوا اور اسی کا اقتضاء یہ بھی ہے کہ انسان تعدد واجب سبحانہ و تعالیٰ کا قائل ہو یا مفرد سے شیخ کی مراد وہ شخص ہے جو افراد مصداق وجود کا حکم کرتا ہو، حاصل دونوں کا ایک ہے، مقصود یہ ہے کہ جب یہ طے ہو گیا کہ مصداق وجود حقیقت واحدہ مطلقہ بذاتہا ہے جو اپنے تعینات میں متصور ہوتی رہتی ہے اور یہ متحقق ہو گیا کہ متعین، مطلق کے متبائن نہیں ہے بلکہ وہی مطلق متعین بنفسہ ہے مگر متعین من کل وجہ عین مطلق بھی نہیں ہے اس لئے کہ مطلق مطلق ہے اور متعین متعین، لہٰذا تشبیہ کا کوئی جواز نہیں ہے ورنہ مطلق من کل وجہٍ عین متعین ہو جائیگا اور حق اور خلق کے درمیان کوئی امتیاز باقی نہیں رہے گا اور نہ تنزیہ کا کوئی جواز ہے ورنہ مطلق من کل الوجوہ متعین کے مبائن ہو جائے گا، اسی کی طرف شیخ نے اپنے ارشاد

میں اشارہ فرمایا ہے کہ فلا انت ہو (تو وہ نہیں ہے) کیونکہ تو اس سے مغایر ہے وہ مطلق ہے تو متعین ہے، بل انت ہو (بلکہ تو وہ ہے) کیونکہ مصداق کے لحاظ سے مطلق اور متعین متحد ہیں اور تو عین امور میں اسے مطلق و متعین دیکھتا ہے۔

اس فصل میں ہمیں اطناب و تفصیل میں جانا پڑا کیونکہ یہ اصل مہتم بالشان ہے اور حق بات کی تکرار بھی فائدہ سے خالی نہیں اور ہر تکرار غیر مفید نہیں ہوتی قندِ مکرر ہو تو شیرینی کو دو چند کرتی اور مشک کو جتنا سحق کرو گے خوشبو میں اضافہ ہوگا۔

فصل ثانی

بیانِ مطلوب کے لئے بہترین اسلوب یہ ہوتا ہے کہ پہلے قیاسِ شعری سے ابتداء کی جائے کیونکہ اشعار دل پا اثر انداز ہوتے ہیں اور اس طرح تخیلِ صحیح پیدا ہوتا ہے پھر خطابت سے کام لیا جائے جو ظن و ترجیح کے حصول کا ذریعہ ہوتی ہے پھر جدل کا انداز اختیار کیا جائے جو الزام کا کام دیتا ہے، پھر برہان کی طرف توجہ کی جائے جسے تسلیم کئے بغیر چارہ نہیں رہتا، یہ مراحل اس لئے ضروری ہوتے ہیں کہ امراضِ فکر و ذہن کا معالج بھی درجہ بدرجہ ازالۂ امراض کے وہی طریقے استعمال کرتا ہے جو امراضِ جسمانی کا معالج کرتا ہے چنانچہ حکیم (معالجِ امراضِ فکر و ذہن) قضایائے شعریہ کے ذریعے ذہن کو تخیل کا عادی بناتا ہے اور طبیب (معالجِ امراضِ جسمانی) مختلف بہانوں اور حیلوں سے بیمار کی تسکین و شفاء کی کوشش کرتا ہے، پھر حکیم خطابت کے جوہر دکھاتا ہے اور طبیب تدبیر پر متوجہ ہوتا ہے پھر حکیم اذہان میں راسخ مقدماتِ باطلہ کا ابطال کرتا ہے اور طبیب بدن کے فاسد، ردی اور متعفن مواد کا اخراج اور تنقیہ کرتا ہے، پھر حکیم ابطالِ مقدماتِ باطلہ کے بعد اثباتِ حق کی کوشش کرتا ہے اور طبیب مواد فاسد کے تنقیہ کے بعد تقویت و اصلاح کی طرف توجہ کرتا ہے۔

لیکن چونکہ اشعار بالعموم کذب و دروغ پر مبنی ہوتے ہیں اس لئے اس اہم موضوع (حقیقتِ وجود) پر گفتگو کا آغاز ہی اشعار سے کرنا ایک نوع کا سوءِ ادب محسوس ہوا چنانچہ

ہم نے مقدمہ میں حق پسند حضرات کے لئے خطابت کا انداز اختیار کیا تاکہ عوام اور جمہور کے وحشت زدہ اور مضطرب اذہان مانوس ہوں اور سکون پائیں، عوام تو کالانعام ہوتے ہیں، تقلید پر مجبور، حیرت زدہ اور بے بصیرت، خواص و اکابر کی اطاعت و پیروی ان کا شعار ہوتا ہے۔

اور چونکہ عوام اس موضوع سے بیزار و گریزاں ہوتے ہیں اور حقیقتِ وجود کو تصدیقِ تحصیل سمجھنا تو درکنار اس کے تصور و تخیل سے بھی ناآشنا ہیں، اس لئے یہ مناسب معلوم ہوا کہ مدعا کو تفصیل و وضاحت سے بیان کیا جائے اور ساتھ ہی برہان سے بھی اسے مدلل کر دیا جائے تاکہ انہیں تصور کے ساتھ تصدیق بھی اور تخییل کے ساتھ تحقیق بھی حاصل ہو جائے اور انہیں حصولِ علم سے پہلے انکار و تامل کی مہلت ہی نہ ملے اس لئے ہم نے پہلے مذاہبِ باطلہ کے بیان اور ان کی تغلیط و تردید کی طرف توجہ نہیں کی بلکہ پہلے ہی اثباتِ مذہبِ حقہ کا سلسلہ شروع کر دیا اور (مندرجہ بالا ترتیب کے علی الرغم) جدل سے پہلے برہان کا آغاز کر دیا۔

ہمارے اب تک کے (فصلِ اول میں) بیان سے تمہیں معلوم ہو ہی گیا ہوگا کہ ہمارے مسلک و مذہب کی بنا دو مقدموں پر ہے:

پہلا مقدمہ یہ ہے کہ مصداقِ وجود حقیقتِ واحدہ ہے۔

دوسرا مقدمہ یہ ہے کہ مطلق، متعین بنفسہٖ ہوتا ہے اور مشترک، متمیز بذاتہٖ۔

ہم نے دوسرے مقدمے کے اثبات کے لئے جدل کا طریقہ بھی (فصلِ اول میں) اختیار کیا تھا، اب ہم (اس فصل میں) چاہتے ہیں کہ مقدمۂ اولیٰ کے اثبات میں بھی یہی طریقہ (جدل) اختیار کریں، اس کے ساتھ ہی تحقیق تک رسائی کے لئے برہان کا طریقہ بھی اختیار کریں گے تاکہ حق ذہنوں میں راسخ و جاگزیں ہو جائے اور حق دشمن جدل کوش خاموش کئے جا سکیں۔

چونکہ مذہبِ حق تمہارے ذہن میں راسخ ہو چکا ہے اور مذاہبِ باطلہ کے بطلان کا بھی اجمالی طور پر تمہیں یقین ہو گیا ہے اس لئے تمہیں تفصیل کے ساتھ ان کے بطلان کا اشتیاق ہوگا، چنانچہ اب ہم برہان و دلیل سے مذاہبِ باطلہ کا ابطال کرتے

ہیں۔ مذاہبِ باطلہ دو نوع کے ہیں :۔

۱۔ مذاہبِ مناقضہ

۲۔ شبہ معارضہ وشکوکِ عارضہ

اس لئے ہماری اس فصل (ثانی) میں دو مقام ہیں۔

مقامِ اوّل

پہلا مقام مذاہبِ باطلہ کے رد میں، تاکہ باطل کے ابطلال سے حق کا اثبات ہوسکے۔

اس میں تو کوئی نزاع نہیں ہے کہ وجود اپنے مصدری معنی (ہستی) کے لحاظ سے انتزاعی ہے نہ اس میں کوئی نزاع ہے کہ وہ مشترک ہے نہ اس میں کوئی نزاع ہے کہ وہ حقائق میں سے کسی شے کا بھی عین نہیں ہے نہ اس میں کوئی نزاع ہے کہ وہ بدیہی اوّلی ہے بلکہ نزاع وجود کے مصداق اور منشأ انتزاع میں ہے اس لئے کہ اس میں کوئی شک نہیں ہے کہ واقع میں وجود کا منشأ انتزاع ہے ورنہ وجود واقعی نہیں ہوسکتا اس لئے کہ انتزاعیات کی واقعیت دراصل ان کے مناشی کی واقعیت ہے تو اب سوال یہ ہوتا ہے کہ یہ مصداق وجود یا تو عین حقیقتِ متحققہ ہوگا اور یہ حقیقت متحققہ یا عین ممکنات موجودہ اور عین واجب جمیعاً ہوگی اور یہ فی انفسہا باہم متغایرہ ہیں اور ان کے حقائق باہم متبائن ہیں جنہیں کوئی حقیقتِ مشترکہ جمع نہیں کرتی۔ یہ ابوالحسن اشعری کا مذہب ہے، ان کے مذہب کی رُو سے مصداق وجود حقائق مختلفہ متخالفہ ہیں، یا یہ حقیقتِ متحققہ جو مصداقِ وجود ہے حقیقت واحدہ غیر مبہمہ ہوگی اور یہ حقیقت ہر موجود کی عین ہوگی جیسا کہ ہم ثابت کرچکے ہیں، یہ مذاق ومسلک صوفیائے کرام قدست اسرارہم کا ہے۔

یا یہ حقیقتِ متحققہ، حقیقت واحدہ مبہمہ مشککہ ہوگی جو اپنے بعض مراتب میں کامل ہوگی جو کہ واجب ہے اور بعض مراتب میں ناقص، اور زیادت ونقصان میں متفاوت ہوگی جو کہ جواہر واعراض کے وجودات ہیں اور یہ حقیقت بنفسہا مابہ الاشتراک اور مابہ الامتیاز ہے، یہ اشراقیہ کا مذہب ہے۔

یا مصداق وجود غیر حقیقۃِ متحققہ ہوگا (اس کی کئی صورتیں ہیں) یا وہ حقیقت سے

منتزع ہوگا، یہ مذہب شیخ الاشراق کی طرف منسوب ہے۔

یا حقیقت کی طرف منضم ہوگا (اس کی دو صورتیں ہیں) یا تو ممکنات اور واجب دونوں میں ہوگا، یہ مذہبِ متکلمین ہے۔ یا صرف ممکنات میں ہوگا، یہ مذہبِ مشائین ہے کیونکہ مشائین کا مذہب یہ ہے کہ وجود عینِ واجب ہے اور ممکنات میں ان کی حقیقت پر ایک امر زائد ہے جو اس کی طرف منضم ہے۔

یا وجود مصداق وجود حقیقت سے منفصل اور اس کے مبائن ہوگا، واجب لذاتہ ہوگا اور اشیاء کی موجودیت اس کی طرف انتساب سے عبارت ہوگی، یہ مذہب متصوفین اور متفلسفین کی ایک جماعت کا ہے۔

اس طرح یہ سات مذاہب ہوئے اور وجہِ ضبط یہ ہے کہ وجود یعنی ما بہ الموجودیۃ یا انتزاعی ہوگا، یہ مذہب شیخ مقتول کی طرف منسوب ہے، یا یہ وجود انضمامی ہوگا اور کل (ممکنات و واجب) میں ہوگا، یہ مذہبِ متکلمین ہے، یا صرف واجب میں منضم ہوگا، یہ کسی کا مذہب نہیں ہے۔ یا صرف ممکن میں منضم ہوگا، یہ مذہبِ مشائین ہے۔ یا موجودات سے منفصل ہوگا، یہ متصوفین و متفلسفین کی ایک جماعت کا مذہب ہے۔ یا وجود عینِ موجودات ہوگا، اس صورت میں یا تو وہ حقیقۃ واحدہ مبہمہ مشککہ ہوگا، یہ مذہبِ اشراقیہ ہے یا حقیقۃ واحدہ مطلقہ ہوگا جو مشکک نہیں، یہ مذہب حق (مذہبِ صوفیاء کرام) ہے۔

یا وجود حقائقِ متعددہ سے عبارت ہوگا جن پر اشتراکِ لفظ کے ساتھ وجود کا اطلاق ہوگا، یہ مذہبِ اشاعرہ ہے۔ یا موجودات کا جزء ہوگا، یہ کسی کا مذہب نہیں ہے۔

یہ سب کے سب مذاہب باطل ہیں، صرف صوفیاء کرام کا مذہب حق ہے۔

شیخ اشراق (شیخ مقتول) کی طرف جو مذہب منسوب ہے، اس کا بطلان ظاہر ہے اس لئے کہ نزاع وجود مصدری انتزاعی میں نہیں ہے بلکہ منشأ انتزاع میں ہے اور یہ محالات سے ہے کہ اس کا منشأ انتزاعی ہو اور فصل اول کے مقدمات میں اس کا بیان گزر چکا ہے۔

رہا وجود کا کل میں یا صرف ممکن میں صفتِ انضمامی ہونا جیسا کہ متکلمین و مشائین

مذہب ہے تو ہم اس کے ابطال سے فصلِ اول میں فارغ ہو چکے ہیں، پھر یہ بات ان کے اصول کے پیشِ نظر بھی ثابت نہیں کی جا سکتی۔ متکلمین کے اصول کی بنا پر تو یوں کہ وجود یا تو موجود ہوگا یا معدوم، معدوم ہونے کی کوئی سبیل نہیں ہے اس لئے کہ معدوم کے لئے محال ہے کہ وہ کسی شے کی طرف منضم ہو اور نہ وجود کے موجود ہونے کی کوئی سبیل ہے اس لئے کہ اگر وجود موجود ہوگا تو وجود اس کے ساتھ قائم ہوگا کیونکہ قیامِ وجود کے بغیر صدقِ موجود کے کوئی معنی ہی نہیں لہٰذا قیام المعنیٰ بالمعنیٰ لازم آئے گا اور اس طرح تسلسلِ وجودات لازم آئے گا اس لئے کہ پھر گفتگو وجودِ وجود میں ایسے ہی چلے گی جیسے وجود میں، اور یہ دونوں ان کے نزدیک باطل ہیں، اور فلاسفہ کے نزدیک یہ بات اس لئے ثابت نہیں ہو سکتی کہ اس صورت میں وجود ایک ایسی صفت ہوگا جو ماہیت کی طرف منضم ہو اور اس کے ساتھ قائم ہو لہٰذا وہ (وجود) ماہیت کے لئے عرض یا صورت ہوگا کیونکہ یہ بدیہی ہے کہ کسی شے میں 'حال' فلاسفہ کے نزدیک یا عرض ہوگا یا صورت، صورت اس لئے نہیں ہو سکتا کہ ان کے نزدیک صورتِ جسمیہ اور نوعیہ میں محصور ہوتی ہے اور وجود ان میں سے کوئی بھی نہیں ہے، اور نہ پہلی صورت ہو سکتی ہے (عرض) اس لئے کہ اگر وجود عرض ہوگا تو اپنے موضوع کا محتاج ہوگا، لامحالہ اپنے موضوع سے بحسبِ وجود متاخر ہوگا اور اس طرح اس کے موضوع کا وجود اس کے وجود پر سابق ہوگا، اس سے لازم آتا ہے کہ وجود اپنے موضوع کے وجود کے مرتبے میں معدوم ہو، لہٰذا موضوع کا وجود معدوم ہوگا اس لئے کہ یہ وجودِ معدوم وہی وجودِ موضوع ہے اور جب وجودِ موضوع معدوم ہوگا تو موضوع معدوم ہوگا اور ہم نے اس کو موجود فرض کیا تھا ہے اور یہ خلافِ مفروض ہے۔

اور اگر یہ کہا جائے کہ وجودِ وجود' وہی وجود ہے' اس کا کوئی زائد وجود نہیں ہے تو یہ بات اگرچہ فی الواقع صحیح ہے مگر ان کے اصول کی بنا پر صحیح نہیں ہو سکتی اس لئے کہ وجود' واجب میں عین موجود ہے اور ان کے نزدیک عینیتِ وجود' وجوب کے برابر ہے، اس لئے وجودِ وجود وہی وجود کیسے ہو سکتا ہے؟

نیز اگر وجود صفتِ منضمہ ہو تو یا تو وہ موصوف میں حلول کیے ہوئے ہوگا یا نہیں،
دوسری صورت میں انضمام ہی (ثابت) نہیں ہوگا اور پہلی صورت میں تشخصِ وجود اس کے
محل کے تشخص سے مستفاد ہوگا کیونکہ ان کے نزدیک تشخصِ حال تشخصِ محل کی فرع ہے اور
تشخص، وجود کے مساوی ہے، اس طرح وجودِ وجود، اس کے محل کی فرع ہوگا، اس سے
لازم آئے گا کہ اس کا محل اس کے انضمام سے قبل موجود ہوا اور یہ خلافِ مفروض ہے۔

نیز یا تو وجودِ وجود، وجود پر زائد ہوگا یا نہ ہوگا، اگر زائد ہوگا تو کسی بھی شئے کا وجود
ممتنع ہو جائے گا اس لئے کہ اس صورت میں کسی بھی شئے کا وجود اس کی طرف وجود کے
انضمام کے بغیر ممکن نہ ہوگا اور یہ وجودِ وجود کے بغیر ممکن نہیں اور وجودِ وجود اس کی
طرف وجود کے انضمام کے بغیر ممکن نہیں اور وجود کا انضمام وجود کی طرف اس کے بغیر
ممکن نہیں کہ وجودِ منضم موجود ہوا اور وجودِ منضم، انضمامِ وجود ہی کے بعد ممکن ہے، اس
طرح چلتے چلے جاؤ، یہ صراحۃً محال ہے لہٰذا کسی بھی شئے کا وجود محال ہوگا۔

اور اگر وجودِ وجود، وجود پر زائد نہ ہو بلکہ اس کا عین ہو تو یا تو وہ اپنے موصوف
میں حلول کیے ہوئے ہوگا یا نہیں، دوسری صورت میں وجود قائم بذاتہ ہوگا اور اس کا
وجود اس کا عین ہوگا، اس طرح وہ واجب لذاتہ ہو جائے گا، یہ بات فی نفسہ بھی باطل
ہے اور ان (فلاسفہ) کے مذہب کے بھی خلاف ہے اس لئے کہ وجودات متعدد ہیں
اگر یہ وجودات واجب ہوں تو تعددِ وجباء لازم آئے گا اور پہلی صورت میں (وجود اپنے
موصوف میں حلول کئے ہوئے ہو) تو لازم آئے گا کہ وجود کے لئے دو وجود ہوں، پہلا
وہ وجود جو اس کا عین ہے، دوسرا حلول، اس لئے کہ وہ بھی وجود کی ایک نوع ہے،
یہ نہیں کہا جا سکتا کہ جو وجود اس کا عین ہے، وہی حلول ہے اس لئے کہ حلول
ایک نسبتی مفہوم ہے اور ان چیزوں سے جدا اور مغائر ہے جس کی طرف وہ (مفہوم) منسوب
کیا جاتا ہے۔

سب سے سوا حیرت ناک بات فلاسفہ کے شیخ اور رائد (ابوعلی بن عبداللہ بن
سینا) نے کہی ہے۔ شیخ نے کہا ہے کہ وجودِ اعراض فی انفسہا ہی ان اعراض کے

محال کا وجود ہوتا ہے، ہاں وہ عرض جو وجود ہے جب اپنی وجودیت میں وجود زائد کا محتاج نہیں ہوتا تو یہ کہنا صحیح نہیں ہوسکتا کہ اس کا وجود فی نفسہ ہی اس کا وجود فی موضوعہ ہے بلکہ (صحیح یہ ہے کہ) وہ اپنے موضوع کا نفسِ وجود ہے شیخ کی اس عبارت میں غور و تامل کے بعد بھی مقصد واضح نہیں ہوتا۔ اگر شیخ کا مطلب "وجود الاعراض فی انفسہا ہو وجودہا لمحالہا" سے یہ ہے کہ وجودِ اعراض فی انفسہا ہی ان اعراض کا اپنے محال کے ساتھ قیام ہے تو یہ صحیح ہے لیکن وجود کی شان اس صورت میں کہ وہ ماہیت کو عارض ہوتا ہے، ماہیت کا عرض ہوتا ہے اس لئے کہ اس فرض کرنے کی صورت میں وجود ماہیت کے ساتھ قائم ہوگا لہذا وجودِ وجود فی نفسہ وہی اس کے محل اور قیام کا وجود ہے، اس میں اور دوسرے تمام اعراض میں کوئی فرق کئے بغیر! اس لئے کہ کسی شے کے محل کا وجود ایسے وجودِ مستقل سے عبارت ہوتا ہے جیسے اعتبار غیر مستقل لاحق ہوگیا ہو تو اگر وجود کے لئے وجود نہ ہو تو اس کا قائم بالغیر ہونا محال ہے، تو اگر شیخ نے یہ سمجھا ہے کہ وجود ماہیت کے ساتھ قائم نہیں ہے تو یا تو وہ یہ کہنا چاہتا ہے کہ وجود اس کا عین ہے یا یہ کہنا چاہتا ہے کہ اس سے منفصل ہے، اور دونوں صورتوں میں وہ عرض نہیں ہوسکتا، اسی طرح وجود کی عرضیت کا حکم لگانا اور اس کو تمام اعراض کے حکم سے مستثنیٰ قرار دینا بے مقصد و لاحاصل ہوا، اور اگر اس سے شیخ کا کوئی اور مقصد ہے تو وہ واضح ہونا چاہئے تاکہ اس پر غور کیا جائے۔

اس موقع پر ایک اور اسلوب سے بھی گفتگو کی جاسکتی ہے اور وہ یہ کہ وجود اگر صفتِ منضمہ ہو تو دو صورتیں ہوں گی، یا تو وہ وجوداتِ خاصہ حقائقِ متباینہ ہوں گے جنکو کوئی حقیقتِ مشترکہ جمع نہیں کرتی، اور یہ بات ان کے مذہب کے خلاف ہے کیونکہ ان کا اصرار ہے کہ وجود مشترک ہے، یا یہ صورت ہوگی کہ وجود حقیقت واحدہ مشترکہ ہو اور اس کے افراد اشیاء کے ساتھ قائم ہوں، اس طرح وہ حقیقت نوع کلی ہوگی اور اس کے افراد متشخص ہوں گے، اب یا تو اس کے افراد کے تشخصات اس حقیقت پر زائد ہوں گے یا نہیں، پہلی صورت میں ان وجودات کے لئے وجوداتِ زائدہ ہوں گے اور ان وجودات کی موجودیت ان کی طرف وجودات کے انضمام سے ہوگی، اسی طرح

وجوداتِ وجودات میں گفتگو چلے گی، اس سے لازم آئے گا کہ جعلِ ماہیت، جعلِ مؤلف سے ہوا اور وہ وجود کے ماہیت کی طرف منضم ہونے سے عبارت ہوتا ہے جو جعول لا تتناہیہ کو مستلزم ہے اس لیئے کہ وجود کا ماہیت کی طرف ضم، وجود کے وجود کی طرف ضم کے بغیر عقل میں نہیں آتا اور ضمِ وجود الی الوجود، ضمِ وجود الی وجود الوجود کے بغیر عقل میں نہیں آتا اور یونہی یہ سلسلہ دراز ہوتا ہے اور ضمِ معدوم غیر معقول ہے اور لازم کا باطل ہونا ظاہر ہے۔

دوسری صورت میں (کہ افراد کے تشخصات حقیقۃً پر زائد نہ ہوں) یہ حقیقتِ واحدہ، تشخصات کا منشا ہوگی اور اس طرح یہ حقیقت جس طرح اپنے افراد کے درمیان مابہ الاشتراک ہے اسی طرح مابہ الامتیاز بھی ہوگی اور یہ بات ان کے مذہب کے خلاف ہے۔

ایک اور طریقے سے ان کا رد کیا جاسکتا ہے کہ اگر وجود حقیقت واحدہ مشترکہ ہوا اور ماہیات کی طرف منضم ہو تو یا تو اس حقیقت کا وجود اس کا عین ہوگا یا اس کی طرف منضم ہوگا، اگر منضم ہوگا تو تسلسل وجودات لازم آئے گا اور اگر عین ہوگا تو یہ حقیقت بنفسہا انتزاعِ وجود کا منشا ہوگی اور اس کا مصداق ہوگی لہٰذا یہ حقیقت بنفسہا تشخص واحد ہوگی، حقیقۃً کلیہ مشترکہ نہیں ہوگی اس لیئے کہ کلی کا اپنے ابہام کی وجہ سے وجود کا جو تشخص کے مساوی ہے، مصداق ہونا محال ہے جیسا کہ فلاسفہ کا مذہب ہے۔

مشائیہ کو یوں الزام دیا جاسکتا ہے کہ ان کے نزدیک وجودِ مصدری کا منشأ انتزاع دو امر ہوتے ہیں، اول نفسِ ذاتِ واجب سبحانہٗ، دوم حقیقتِ مشترکہ جو ماہیات ممکنات کی طرف منضم ہوا اور وجود نفس ذات واجب تعالیٰ اور اس حقیقت سے بغیر کسی امر کے اضافے اور کسی معنی کے انضمام کے، منتزع ہوتا ہے ورنہ اس میں سلسلۂ کلام جاری ہوگا۔ اور جب یہ صورت ہے تو لازمی ہے کہ ان دونوں کے درمیان کوئی مشترک ذاتی اور جامع جوہری ہو اس لیئے کہ ان کے نزدیک ثابت شدہ ہے کہ ذہن میں حاصل ہونیوالا ہر مفہوم عدمی ہوتا ہے نہ اضافی، اس لیئے کہ جب دو ذاتوں کے نفس جوہر سے منتزع ہوا تو وہ ایسے جوہری سے پیدا ہوگا جو دونوں میں مشترک ہو اور یہ مقدمہ بے دروغ بداہت اور

بے میل وجدانِ فطرت کی شہادت سے صادق ہونے کے ساتھ ساتھ فلاسفہ کے درمیان مشہور، ان کی کتابوں میں قلم بند اور ان کے زبان زد بھی ہے اور اگر یہ مقدمہ ان کے یہاں مسلم نہ ہوتا تو ان کے لئے برہان سے توحید واجب کے اثبات کی کوئی سبیل باقی نہ رہتی اس لئے کہ فلاسفہ اثباتِ توحید پر جو استدلال کرتے ہیں اس کی بنیاد اس پر ہے کہ وجوبِ وجود ایسی دو ذاتوں سے منتزع ہونا ممکن نہیں ہے جو نوع یا جنس میں مشترک نہ ہوں تو اگر واجب متعدد ہوں تو اس کے افراد یا افرادِ نوع ہوں گے یا افرادِ جنس اور نوع خصوص تعین فردی سے غنی ہے لہذا کوئی فرد بحیثیت فرد واجب نہیں ہوسکتا، رہی جنس تو وہ امرِ مبہم ہے اس لئے وہ بنفسہ وجوب وجود کا مصداق نہیں ہوسکتی اور وہ مقدمہ جس پر برہان کی بنا ہے، جب تمام ہوتا ہے کہ یہ ثابت ہوجائے کہ وہ مفہومِ واحد جو نفس ذاتین سے منتزع ہوتا ہے ایسے جوہری سے پیدا ہوتا ہے جو دونوں کے درمیان جامع ہو اور وہی اس مفہوم بنفسہ کا مصداق ہو بغیر عقل اور برہان اور بداہتا اور وجدان وجوب کے درمیان اس کے مصداق پر قیاس کرکے اور وجود کے درمیان اس کے منشأ انتزاع پر قیاس کرکے فرق نہیں کرتے اور جو ان دونوں کے درمیان فرق کرتا ہے اپنے مقصد کی وضاحت اسی کے ذمہ ہے، اس کے علاوہ ہم نے اس مقدمے کے اثبات کا حق ادا کردیا اور ثابت کردیا کہ وجود کی نسبت اس کے مصداق کی طرف ایسی ہی ہے جیسے انسانیت کی نسبت انسان کی طرف اور حیوانیت کی نسبت حیوان کی طرف اور کوئی باہوش انسان اس سے انکار نہیں کرسکتا کہ انسانیت و حیوانیت کا دو امروں میں اشتراک انسان اور حیوان کے ان دونوں امروں میں اشتراک پر دال ہے اسی طرح وجود کا دو حقیقتوں کے درمیان اشتراک اور ان دونوں کے نفس جوہر سے اس کا انتزاع، ان دونوں کے مصداق کے اشتراک پر دلالت کرتا ہے چنانچہ ان کے مسلک کی بنا پر یہ لازم آتا ہے کہ واجب سبحانہٗ ماہیات ممکنات کی طرف منضم حقیقت کے درمیان ایک ذاتی مشترک ہو اس سے ترکیب واجب اور ذاتی میں ممکن کے ساتھ اس کا اشتراک لازم آتا ہے اور یہ لازم اجماعاً باطل ہے لہٰذا وہ واجب الاتباع

برہان کے فیصلے کی رو سے بھی باطل ہے۔

یہ گفتگو جو اس مقدمے پر مبنی ہے، جو صادق ہے، واقعی ہے، مشائیہ کے یہاں مسلم ہے اور مشہور و مذکور ہے، برہان کے انداز پر بھی پیش کی جا سکتی ہے اور جدل کے طریقے پر بھی، پہلا طریقہ زیادہ مستحکم ہے اور دوسرا مخالف کے لئے مسکت ہے۔

یہ برہان جیسے مشائیہ کے مذہب کا ابطال کرتا ہے اسی طرح اشراقیہ کے مذہب کا بھی۔

جن حضرات کی یہ رائے ہے کہ وجود موجودات سے منفصل اور مبائن ہے اور موجودیت اشیاء وجود کی طرف انتساب کی بنا پر ہوتی ہے غالباً ان حضرات (متصوفین و متفلسفین) کے نزدیک منتزع عنہ، علّتِ انتزاع کے ساتھ مشتبہ ہو گیا ہے اس لئے کہ اس میں کوئی شک نہیں ہے کہ وجودِ مصدری، اشیاءِ موجودہ سے منتزع ہوتا ہے لہٰذا محکی عنہ کوئی ایسا امر نہیں ہے جو اس سے خارج ہو اور اس سے محض مبائن ہو ہاں یہ ہو سکتا ہے کہ اس کی علتِ انتزاع ہو اور یہی ان اشیاء کی علت ہو اور ان سے مبائن ہو اور اس میں کلام نہیں ہے، کلام تو منتزع عنہ میں ہے، علاوہ ازیں یہ منفصل اگر بنفسہ تمام اشیاء کی موجودیت کے لئے کافی ہو تو تمام اشیاء کا تحقق اسی کے تحقق سے لازم آئے گا اور اس کا بطلان ظاہر ہے اور اگر کافی نہ ہو تو تمام اشیاء کی مابہ الموجودیۃ کا انتساب نہیں ہو سکے گا، اگر یہ کہا جائے کہ وہ متعدد ہے اس لئے واجب نہیں ہو سکتا کیونکہ واجب کا تعدد محال ہے اور یہ ان کی رائے کے خلاف ہے نیز اگر ماہیات کو ترتب آثار میں دخل ہو تو یہ متعدد بنفسہٖ اشیاء کے لئے مابہ الموجودیۃ نہیں ہوگا ورنہ ماہیات لغو قرار پائیں گی اور اس کا بطلان ظاہر ہے اور ان سب کے باوجود اس کی کوئی سبیل نہیں ہے کہ اشیاء کی مابہ الموجودیۃ، ان سے کوئی امرِ منفصل ہو جو مبائن بھی ہو اس لئے کہ تشخص، وجود کے ہم معنٰی ہے چنانچہ مابہ الموجودیۃ ہی مابہ التشخص بھی ہے اس لئے اگر اشیاء کی مابہ الموجودیۃ امرِ منفصل ہو تو مابہ التشخص بھی امرِ منفصل

ہوگا اور یہ (مابہ التشخص کا امرِ منفصل ہونا) باطل ہے اس لئے کہ اس امرِ منفصل کی نسبت تمام اشیاء کی طرف ایک ہے، متساوی ہے اور تمام اشیاء اس کی نسبت سے برابر ہیں۔ ۔۔۔۔ لہذا وہ کسی بھی شئے کا متشخص نہیں ہوسکتا کیونکہ کسی شئے کے مشخص کے لئے ضروری ہے کہ اسے اس شئے کے ساتھ خصوصیت ہو۔

اگر یہ کہا جائے کہ اس امرِ منفصل کو ہر شئے کے ساتھ وہ ارتباط اور خصوصیت ہے جو کسی دوسرے ممکن کے ساتھ نہیں ہے اور یہی ارتباط اور خصوصیت مناطِ تشخص ہے، تو ہم جواب دیں گے کہ یہ ارتباطات وخصوصیات در اصل اضافات اور نسبتیں ہیں جن کا تحقق منتسبین کے بعد ہی ہوسکتا ہے لہٰذا یہ اشیاء موجودہ متشخصہ سے متاخر ہوئیں، اس لئے یہ ناممکن ہے کہ یہی ارتباطات وخصوصیات ہی مناطِ تشخص وموجودیت ہوں نیز یہ ارتباطات انتزاعی ہیں چنانچہ ان کی واقعیت ان کے منشأ انتزاع کی واقعیت سے عبارت ہے اور منشأ انتزاع یا تو اسی امرِ منفصل کی ذات ہے اور یہ امرِ منفصل اشیاء کی طرف اپنی نسبت کے تساوی کی وجہ سے کسی شئے کے لئے مابہ التشخص نہیں ہوسکتا یا منشأ انتزاع، ذواتِ اشیاء ہیں، اس صورت میں ذواتِ اشیاء ہی تشخصاتِ اشیاء کے مناشی بھی ہیں چنانچہ یہی اشیاء کی موجودیت کے مناشی بھی ہیں، اسی طرح یہ مذہب اشاعرہ کے مذہب کی طرف راجع ہوجائیگا اور کوئی جداگانہ مذہب نہیں رہے گا اور مذہبِ اشاعرہ کے ابطال کے بعد ان کے مذہب کے ابطال کی حاجت نہیں رہیگی۔

اشراقیہ نے یہ بات تو صحیح کہی ہے کہ مصداقِ وجود حقیقتِ واحدہ ہے اور یہ بھی کہ یہی مابہ الاشتراک اور مابہ الامتیاز بھی ہے لیکن انہوں نے یہ غلطی کی ہے کہ یہ سوچ لیا کہ یہ حقیقت کلی مشکک ہے جو نقص وکمال میں متفاوت ہے تو کامل تو واجب ہے اور ناقص ممکن ہے۔ ان کی یہ رائے اس لئے غلط ہے کہ یہ حقیقت اگر کلی ہو تو بنفسہا مصداقِ وجود نہیں ہوسکتی کیونکہ کلی مبہم ہوتی ہے اور مبہم کا مصداقِ وجود بنفسہ ہونا خلافِ عقل ہے۔ پھر یہ کہ یہ حقیقت جب اپنے بعض مراتبِ تعینات میں واجب ہوئی تو واجب بنفسہا بغیر کسی امر کی زیادتی کے ہوگی اور جب واجب بنفسہا ہوئی تو اس کا

امکان (ممکن ہونا) ممتنع ہوا لہٰذا یہ کہنا کہ وہ اپنے بعض مراتب میں ممکن ہے، ناقابلِ تسلیم ہے چنانچہ حق یہ ہے کہ اس حقیقت کو جب ممکن تصور کیا جاتا ہے ممکن نہیں واجب ہوتی ہے، اس کے تعینات ممکن ہوتے ہیں، علاوہ ازیں جب یہ طبیعت مطلق ہوئی اصلاً کسی تعین میں بھی مقصور نہیں ہوگی تو جو ہر طبیعت کے پیشِ نظر اس کے تعینات میں سے ہر تعین غیر واجب ہوا لہٰذا اس کا وہ تعین کمالی واجب نہیں ہوا جس کو اس طبیعۂ مطلقہ پر قیاس کر کے واجب کہتے ہیں چنانچہ یہ طبیعت اپنے اس کمال میں جو تعینات میں سے ایک تعین سے عبارت ہے، واجب نہیں ہوئی اور اپنے بعض تعینات میں ممکن نہیں ہوئی۔

رہا مذہبِ اشاعرہ تو اس کے ابطال کی طرف ہم اشارہ کر چکے ہیں نیز اس کے بطلان کے سلسلے میں یہ نکتہ بھی ہے کہ بیشک وجودِ مصدری امرِ انتزاعی ہے جو اشیاء سے منتزع ہے، ان میں مشترک ہے اور اس کا اشتراک واقعی ہے اس لئے کہ بلاشبہ ایک موجود اور ایک دیگر موجود کے درمیان ایک ایسا اشتراک ہوتا ہے جو موجود اور معدوم کے درمیان نہیں ہوتا اور انتزاعیات کی واقعیت ان کے مناشی کی واقعیت سے ہوتی ہے چنانچہ موجودات کے درمیان ما بہ الاشتراک یا تو یہ معنی اعتباری ہے جو کہ معقولاتِ ثانیہ سے ہے بغیر اس کے کہ اس کے مقابل میں کوئی مصداق مشترک ہو جو واقع میں متحقق ہو اور اس کا باطل ہونا ظاہر ہے اس لئے کہ انتزاعیات کی واقعیت ان کے مناشی کی واقعیت کے تابع ہے، تو اگر اس کا ایسا منشا ہو جو موجودات کے درمیان اشتراک کا منشا نہ ہو تو ان کے درمیان اشتراک واقعی نہیں ہوگا اور رہا وہاں کوئی مصداق ہو جو موجودات کے درمیان اشتراک کا منشا ہو تو یہ مصداق حقیقۂ واحدہ ہوگا اور یہی وجود مصدری بنفسہٖ کا مصداق ہے اور یہ حقیقت واجب لذاتہا ہوگی جو موجود واقعی ہے اور اشیاء اس کے تعینات ہوں گے، یہی مذہب حق ہے اور اتباع کے لئے یہی موزون تر ہے۔

رہا یہ احتمال کہ اشیاء کی ما بہ الموجودیۃ اس کا جزو ہو تو یہ اگرچہ کسی گروہ کا بھی

مذہب نہیں ہے مگر باطل ہے اس لئے کہ اگر ایسا ہوتا تو یا تو یہ جزء خارجی ہوتا اور یہ جزء خارجی یا تو اپنی موجودیت میں کسی دوسرے جزء کا محتاج ہوتا لہذا بنفسہ موجودیت کا مصداق نہیں ہو سکتا یا دوسرے جزء سے مستغنی ہوتا، اس صورت میں اس سے کوئی حقیقی حقیقۃ نہیں بن سکتی۔ یا وہ جزء، ذہنی ہوتا اور اجزاء ذہنیہ تحلیلیہ ہوتے ہیں، ان کا مصداق نفس حقیقت ہوتی ہے تو وجود اس صورت میں نفس حقیقۃ ہوتا اور یہ حقیقت اگر حقیقۃ واحدہ منبسطہ ہو تو تعینات میں منظور ہے تو حق ثابت ہو گیا ورنہ مذہب اشاعرہ کے بطلان کے ساتھ یہ مذہب بھی باطل ہو گیا۔ علاوہ ازیں اس احتمال کے ابطال کے کئی طریقے ہیں جن کے لئے کسی غور و تامل کی حاجت نہیں ہے۔

حق ظاہر ہو گیا، اوہام چھٹ گئے، آفتاب طلوع ہو گیا، پردۂ ظلمت چاک ہو گیا،

جاء الحق وزہق الباطل ان الباطل کان زہوقا۔

اس مبحث میں اور بہت لطیف و دقیق حقائق ہیں جن سے ہم نے طوالت کے خوف سے صرفِ نظر کیا ہے۔

مقامِ ثانی

یہ مسئلہ اگرچہ ایک صحیح تر اور مبنی بر حق اور لطیف و نازک ہے مگر عقول اس کے ادراک سے درماندہ اور ذہن اس تک رسائی سے عاجز ہیں، نورِ آفتاب جتنا زیادہ روشن ہوتا ہے، کمزور اور بیمار آنکھیں چندھیا جاتی ہیں، لوگوں کو وہم نے اضطراب میں اور شیطان نے وسوسوں میں مبتلا کر دیا ہے، ان کے دلوں میں بہت سے شبہات ہیں، ہم نے اسرارِ حقائق کے نقاب اٹھا دئے ہیں اور مئے علم و حکمت کے خم لنڈھا دئے ہیں اور اب تمہارے مبتلائے فریب ہو جانے کا اندیشہ نہیں رہا۔

اب ہم اس مسئلہ کے سلسلے میں بعض شکوک و شبہات اور ان کے جوابات بیان کریں گے۔

۱۔ وحدۃ الوجود، امکانِ واجب اور وجوبِ ممکن کو مستلزم ہے۔

۲۔ یہ نظریہ حقیقۃ واجبہ کے ابہام اور ممکنات کے افرادِ واجب ہونے کو مستلزم ہے۔

۳۔ یہ نظریہ نفی حقائقِ اشیاء کو مستلزم ہے۔

۴۔ یہ نظریہ ذات واجب جل شانہ کے ساتھ قیام حوادث کو مستلزم ہے۔

۵۔ اتحاد فی الوجود کے تحقق سے متبائنات کے درمیان حمل کا جواز لازم آئے گا۔

۶۔ اس نظریہ کے قائل ہونے سے واجب سبحانہ کا متقابلات کیساتھ اتصاف کا قائل ہونا پڑتا ہے۔

۷۔ اس نظریہ سے باری تعالیٰ کا لذت والم، نجاست وخساست وغیرہ کے ساتھ اتصاف لازم آتا ہے۔

۸۔ اس نظریہ سے ارتفاعِ تکالیف کا قول لازم آتا ہے۔

۹۔ اس نظریہ سے بطلانِ رسالت کا قول لازم آتا ہے کیونکہ مُرسِل (باری تعالیٰ) مُرسَل (انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام) اور مرسل الیہ (خلق) کا اتحاد اس نظریے کا نتیجہ ہے۔

۱۰۔ اگر یہ نظریہ حق ہوتا تو انبیاء (علیہم الصلوٰۃ والسلام) اس کی دعوت دیتے۔

جواب: ۱۔ حقیقتِ مطلقہ واجب ہے اور اس کے تعینات ممکن ہیں لہٰذا واجب واجب ہے اور ممکن ممکن۔

۲۔ حقیقتِ واجبہ مطلق ہے مبہم نہیں کیونکہ وہ بذاتہا مصداق وجود ہے اور ممکنات اس کے قیود ہیں نہ کہ اس کے افراد۔

۳۔ حقائقِ اشیاء، تعیناتِ حقیقۃ واجبہ سے عبارت ہیں اور یہ تعینات عموم وخصوص میں مرتب ہیں چنانچہ جوہریۃ ایک تعین ہے اور جسمیت تعینِ خاص ہے اور حیوانیت اس سے بھی خاص تعین ہے اور انسانیت حیوانیت سے بھی خاص تعین ہے اور تعینِ زیدی انسانیت سے بھی خاص تعین ہے اور چونکہ تعینات حقیقۃ مطلقہ کی طرف منضم امور نہیں ہیں بلکہ اعتباراتِ انتزاعیہ ہیں اس لئے یہ اس کے ساتھ انضمامی قیام کے ساتھ قائم نہیں بلکہ یہ اسی سے منتزع ہیں۔

۴۔ اور واجب تعالیٰ سبحانہ سے انتزاعیات کا انتزاع کسی کے نزدیک بھی ممتنع نہیں

ہے تو حوادث، واجب سبحانہ کے ساتھ قائم نہیں ہیں بلکہ اس کے شیون و حیثیات ہیں۔

۵۔ اور جب اشیاء تعینات سے عبارت ہوئیں اور تمہیں معلوم ہو ہی گیا ہے کہ تعینات باوجود اس کے کہ نفس حقیقت حقہ سے نکلے ہیں، باہم متغائرہ و مبائن ہیں، یہاں تک کہ موجود وجودات مصدریہ کا منشأ انتزاع ہیں، ان کے درمیان حمل صحیح نہیں ہے اسی طرح جیسے کہ مراتب تعین میں سے کسی مرتبے کا مرتبۂ اطلاق پر حمل صحیح نہیں ہے اور مرتبۂ اطلاق کا حمل مراتب تعین میں سے کسی مرتبے پر صحیح نہیں ہے اس لئے کہ مطلقاً اتحاد فی الوجود سے حمل صحیح نہیں ہوتا۔ کیا تم مبادئ انتزاعیہ کی طرف نہیں دیکھتے جو وجود میں اپنے مناشی کے ساتھ متحد ہیں۔

۶۔ تم پہلے سمجھ چکے ہو کہ حقیقت کی طرف تعینات کی نسبت، انتزاعیات کی نسبت ان کے مناشی کی طرف ہے اور جب حقیقت حقہ واجبہ اپنے تعینات میں بدلتی رہتی ہے اور ہر تعین کی ایک جداگانہ شان ہے اور ہر تعین ان صفات سے متصف ہے جن سے دوسرا تعین متصف نہیں ہے بلکہ دوسرے تعین کی صفات کی نقیض سے متصف ہے لہذا متقابلات سے اتصاف ممتنع نہیں ہے۔

۷۔ تمہیں پہلے معلوم ہو چکا ہے کہ تعین بما ہو تعین کے احکام حقیقت حقہ کی طرف جاری نہیں ہوتے لہٰذا اس کا اتصاف لذت و الم و نجاست و خساست وغیرہ کے ساتھ لازم نہیں آتا۔

۸۔ چونکہ تعینات باہم متغایرہ ہیں اور حقیقت حقہ مطلقہ سے مغایرہ ہیں اس لئے تکلیف و رسالت اور اس کے متفرعات صحیح ہوئے۔

۹۔ چونکہ انبیاء علی نبینا وعلیہم الصلاۃ والسلام تمام انسانوں کی طرف تبلیغ احکام کے لئے مبعوث ہوئے ہیں اور یہ عقیدہ عوام کے ذہنوں کی سطح سے بلند ہے اس لئے انبیاء کی اس عقیدہ کی طرف دعوت ان کو ضلالت و گمراہی میں غرق کر دینے کے مترادف ہوتی اور ان کو ہدایت سے دور تر کر دینے کا باعث ہوتی، انبیاء اس کی دعوت دیتے تو رسالت کا فائدہ فوت ہو جاتا اسی لئے ان حضرات

(علیہم السلام) کو حکم دیا گیا ہے کہ وہ لوگوں کی ذہنی سطح کو سامنے رکھ کر گفتگو کریں ،
راز یہ ہے کہ رسالت کی بنیاد مطلق و متعین اور تعینات کے باہم تغائر
پر ہے کیونکہ رسالت مرسِل، مرسَل، مرسل الیہ (خلق)، مرسل بہ (دین) کا تقاضا
کرتی ہے چنانچہ دعوت جو تغائر پر مبنی رسالت پر متفرع ہے وہ تغائر پر ہی مبنی
ہو سکتی ہے اس لئے انبیاء نے توحیدِ وجودی کی دعوت نہیں دی اور چونکہ رسول
حق و خلق کے درمیان سفیر اور رب و عبد کے درمیان واسطہ ہوتے ہیں اس لئے
رسولوں کو دونوں سے بیک وقت مناسبت ہوتی ہے اس لئے وہ خلق کو
احکام کی تبلیغ کی حیثیت سے رسول و نبی ہوتے ہیں اور حضرتِ حق سے قرب کے
اعتبار سے ولی و صفی ہوتے ہیں چنانچہ وہ احکامِ الٰہیہ کے مبلغ و رسول کی حیثیت سے
صرف انہی امور پر لب کشائی کرتے ہیں جن پر بنارِ رسالت ہے اور ولی و صفی اور مقربِ
حضرتِ احدیت کی حیثیت سے اس چیز کی طرف اشارہ کرتے ہیں جو شانِ ولایت ہے
اسی لئے شریعت کی بنار اظہار و اعلان پر رکھی گئی ہے اور حقیقت اخفار و رازداری
کی متقاضی ہوتی ہے چنانچہ شریعت ظاہر ہے اور اس کا باطن حقیقت ہے اور حقیقت
معنی ہے جس کا لفظ شریعت ہے ، اور چونکہ ہمارے سرکار (صلی اللہ علیہ وسلم)
سید الانبیاء اور افضل الرسل ہیں اور آپ کی ملتِ بیضار ادیان و ملل میں عادل تر ہے
آپ خاتمِ رسالت ہیں، کمال حکمت و عدالت کے جامع ہیں، جوامعِ کلم کے ساتھ مبعوث
ہوئے ہیں، دقائقِ معارف و حکم کے پردہ کشا ہیں اس لئے آپ پر نازل شدہ کتاب اور آپ
کی احادیث، شریعت و حقیقت پر حاوی حکمِ جلیلہ و دقیقہ کی جامع ہیں، اس کی
طرف شیخِ اکبر (محی الدین ابن عربی) نے فصوص الحکم کی فص نوحی میں اشارہ کیا ہے جس کو
ہم آئندہ نقل کریں گے۔

خاتمہ

ہم نے آغازِ رسالہ میں لکھا ہے کہ وجودِ باری کا علم دعوت و رسالت پر موقوف نہیں ہے اور عقل، صانعِ عالم کے مظاہرِ فیض وجود کی روشنی میں وجودِ صانع کے علم کے لئے کافی ہے لیکن معارفِ دینیہ اور عقائدِ یقینیہ میں جن کے علم کے لئے صرف عقل کافی ہے، یہ ضروری ہے کہ دلالتِ عقلی سے نوامیسِ الٰہی اور دلائلِ قدسیہ سے بھی جن کو انبیاء لائے مدد لی جائے تاکہ عقل و نقل کے تطابق اور حکمت و شرع کے تعاون سے اطمینانِ قلب شرحِ صدر اور قوتِ ایمان حاصل ہو کیونکہ خصوصاً اس مسئلے (حقیقتِ وجود) میں عقل پر وہم غالب ہے اور حیرت و بے حواسی کی سی کیفیت طاری ہے۔ ہم فصلِ اول میں دلائلِ عقلیہ سے مسئلہ کا اثبات کر چکے ہیں، اب چاہتے ہیں کہ اس کی تائید و توثیق آیاتِ قرآنی اور احادیثِ نبوی سے کریں تاکہ عقلیت سے مغلوب متکلم یہ الزام نہ لگانے پائے کہ اس باب میں شرع ہماری مخالف ہے اور کوئی کج بحث ہمیں مخالفتِ علوم دینیہ سے نہ ڈرائے۔

تم فصلِ اول کے آخر میں پڑھ چکے ہو کہ تنزیہ کی تقیید شرک ہے اور تشبیہ میں تحدید ایک تہمت ہے اور اطلاق راہِ راست ہے جس میں کوئی شک و ریب نہیں ہے اور آیات و احادیث تشبیہ و تنزیہ کے درمیان جامع ہیں اس لئے کہ کلام اللہ اور احادیثِ نبوی میں ایسے کلمات آئے ہیں جو تشبیہ پر دال ہیں اور ان سے ان کا صرف مفہوم اول (ظاہری مفہوم) ہی متبادر ہو سکتا ہے نہ کہ ماول مفہوم، کیونکہ وہ کلمات مقامِ ارشاد میں واقع ہیں جو ایضاح اور افہام کا مقتضی ہے نہ کہ اہمال، ابہام اور ایہام کا، اور نہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم اور نہ آپ کے آل و اصحاب سے صحیح روایات میں یہ تصریح منقول ہے کہ متشابہات میں کسی چیز کی تاویل واجب ہے خصوصاً جبکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فصیح ترین کتاب، واشگاف خطابت، حسین جامع زبان اور کامل و اتم دین کے ساتھ تشریف لائے۔ یعنے اگر متشابہات واجب التاویل ہوتے تو آپ کے دین کو کامل و اتم نہ فرمایا جاتا اور قرآن مجید میں انبیاء و مرسلین کے تذکرے میں آیا ہے کہ جب انہوں نے اپنی اپنی قوم کو مخاطب کرتے ہوئے

فرمایا کہ "مالکم من الٰہٍ غیرہ" ۔ اس آیت کا مدلولِ صریح، اللہ تعالیٰ کے سوا مطلقاً کسی بھی اِلٰہ کی نفی ہے، چاہے باطل ہو یا حق، اور یہی توحیدِ وجودی ہے جو تشبیہ و تنزیہ کے درمیان جامع ہے اور اگر انبیاء علیہم السلام تنزیہ کے قائل اور توحیدِ وجودی کے منکر ہوتے تو مندرجہ بالا ارشاد کے بجائے یوں فرماتے "مالکم من الٰہٍ حقٍ غیرہ" ، اور یہ گمان نہیں کیا جاسکتا کہ انبیاء علیہم السلام نے اللہ کے سوا کسی اور الٰہِ حق ہی کی نفی فرمائی ہے۔

خصوصاً جبکہ نکرہ حیزِ نفی میں واقع ہوا ہے اس لئے عموم کا فائدہ دے رہا ہے۔ بہر حال اس سے معلوم ہوا کہ قرآن مجید اور احادیثِ نبوی جو جوامع الکلم پر مشتمل اور اسرار و حکم کی بیان کرنے والی ہیں، تشبیہ و تنزیہ پر حاوی ہیں۔

اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد پر بھی غور کرو "لیس کمثلہٖ شیئٌ وھو السمیع البصیر" کیونکہ یہ آیت بھی تشبیہ و تنزیہ پر دلالت کرتی ہے، وجوہِ دلالت ملاحظہ ہوں:۔

۱۔ ارشاد "لیس کمثلہٖ شیئٌ" تنزیہ پر دلالت کرتا ہے اس لئے کہ کاف یا تو زائد ہے، اس صورت میں اس کا مدلول نفیِ مثل ہوگا اور یہی تنزیہ ہے، یا یہ کاف مثل کے معنٰی میں ہے، اس صورت میں اس آیت کی مثال تمہارے اس قول کی سی ہوگی کہ تم کسی سے کہو تمہاری مثال بے مثال ہے یعنی جو کوئی بھی نیکوکاری، حسنِ خلق، حسن و جمال اور فضل و کمال میں تم جیسا اور تمہاری مثل ہے اس کی بھی کوئی مثال نہیں مل سکتی پھر تمہارا تو کہنا ہی کیا؟ یہ قول بلیغ ترین تنزیہ ہے اور "ھو السمیع البصیر" فرمانا، اللہ تعالیٰ پر صفتِ تشبیہ کا اطلاق کرنا اور یہی تشبیہ ہے۔

۲۔ ارشاد "لیس کمثلہٖ شیئٌ" اثباتِ مثل کو متضمن ہے، اس صورت میں کہ کاف زائدہ نہ ہو، چنانچہ اس صورت میں تشبیہ ہوئی اور "ھو السمیع البصیر" فرمانا حصر کو متضمن ہے اور حصر نفیِ مثل کو متضمن ہوتا ہے، یہی تنزیہ ہے۔

۳۔ "لیس کمثلہٖ شیئٌ" میں اگر کاف زائدہ نہ ہو تو اس آیت میں مثل کا اثبات ہے اور اس کی نفی بھی ہے اس لئے کہ مثل المثل کی نفی، مثل کی نفی کو مستلزم ہے، چنانچہ اس میں تشبیہ و تنزیہ ہوئی، اسی طرح ارشاد "وھو السمیع البصیر" میں صفات

تشبیہ کا اطلاق نہ ہے چنانچہ اس میں تشبیہ ہوئی اور اس میں حصر بھی ہے جو نفی مثل پر دال ہے، یہ تنزیہ ہوئی، نیز حصر اس بات پر بھی دال ہے کہ جو ذات سمیع و بصیر ہے وہ ذات باری کے سوا نہیں ہو سکتی اور یہ تشبیہ ہوئی۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد سبحانک حیث کنت پر بھی غور کرو اس میں حیث ۔۔۔۔۔۔۔۔ کے اثبات کے ساتھ تنزیہ بھی ہے۔

اگرچہ اس موضوع پر اس قدر گفتگو ہی کافی تھی لیکن ہم مخالف کو خاموش کرنے کے لیے اس پر مزید اضافہ کرتے ہیں:۔

آیاتِ قرآنی میں سے الا انہ بکل شیئ محیط اور وہو معکم اینما کنتم ہمارے دعوے کی دلیل ہیں، وجہِ استدلال یہ ہے کہ ضمیر اللہ تعالیٰ کی طرف راجع ہے لہٰذا باری تعالیٰ بذاتہ جمیع اشیاء کو محیط ہوا اور اگرچہ اس احاطہ کی کنہ کا ادراک نہیں ہو سکتا مگر یہ صرف صوفیہ صافیہ کرام کے عقیدے کے مطابق ہی سمجھ میں آسکتا ہے، اسی طرح (دوسری آیت میں) اشیاء کے ساتھ اللہ تعالیٰ کی معیت بھی بذاتہ ہو گی خواہ ہم اس معیت کی کنہ کا ادراک نہ کر سکیں۔

متکلمین کے لئے اس کی کوئی گنجائش نہیں ہے کہ وہ ان آیات میں احاطہ اور معیت کی تاویل احاطۂ ذات کے بجائے احاطۂ صفات اور معیتِ ذات کے بجائے معیت صفات سے کریں اس لئے کہ اولاً تو یہ خلافِ متبادر ہے (ان آیات کا مفہوم اول وہی ہے جو ہم نے بیان کیا ہے) ثانیاً معیتِ ذات کے بغیر معیتِ صفات عقل میں نہیں آتی۔

متکلمین کے لئے اس کی بھی کوئی گنجائش نہیں ہے کہ وہ اس معیت کو معیتِ دہریہ کہہ سکیں (یعنی اشیاء اور باری تعالیٰ کو دھار دہر میں معیت حاصل ہے) کیونکہ متکلمین تو معیتِ دہریہ کے قائل ہی نہیں ہیں، نہ متکلمین یہ کہہ سکتے ہیں کہ یہ معیت معیتِ مکانیہ یا معیتِ زمانیہ ہے کیونکہ وہ تنزیہ میں غلو کرتے ہیں۔

ارشادِ باری نحن اقرب الیہ منکم ولکن لا تبصرون میں اس بات پر دلالت

ہے کہ اللہ تعالیٰ کا اپنے بندے سے قرب، قربِ حقیقی ہے جیسا کہ اس کی ذات کے شایان و لائق ہے اور اگر قرب باری تعالیٰ قرب بالعلم والقدرۃ سے مثلاً عبارت ہوتا تو لا تعلمون یا ایسا ہی کوئی اور کلمہ ارشاد ہوتا، لا تبصرون فرمایا گیا ہے تو اس بات پر دال ہے کہ یہ قرب، قربِ حقیقی ہے جو اگر پردے اٹھا دئیے جائیں تو چشمِ سر سے بھی دیکھا جا سکتا ہے۔

ارشادِ باری ونحن اقرب الیہ من حبل الورید، اسم تفضیل مستعمل من اشتراک فی القرب پر دلالت کرتا ہے خواہ کیفیت میں اختلاف ہو، اس میں کیا شک ہے کہ قربِ حبل الورید حقیقی ہے بخلاف قربِ صفات کے، لہٰذا اللہ تعالیٰ کا قرب حقیقی ہے اور قربِ حقیقی کی کامل ترین قسم ہے۔

آیاتِ کلام الٰہی (۱) فلما جاءھا نودی ان بورک من فی النار ومن حولھا وسبحان اللہ رب العالمین یا موسیٰ انہ انا اللہ العزیز الحکیم۔ (۲) کل شیئ ھالک الا وجھہ۔ (۳) اجعل الالھۃ الھا واحدا ان ھذا لشیئ عجاب۔ یہ تینوں آیات بھی توحیدِ وجودی پر دال ہیں کیونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے قریش کو کلمۂ توحید کی دعوت دی، قریش اہلِ زبان تھے انہوں نے اس دعوت کا مطلب ماسوی اللہ کسی الٰہ کی مطلقاً نفی ہی سمجھا اور توحیدِ وجودی کا مفہوم اخذ کیا جس کا مآل وحدت متعدد ہے چنانچہ انہوں نے متعجبانہ سوال کیا، رسولِ خدا نے کئی الٰہوں کو ایک الٰہ بنا دیا ہے اس لئے کہ یہ مفہوم ان کی عقل کی گرفت میں نہیں آسکتا جو مبتلائے اوہام تھی اور وہ وسوسوں کا شکار رہنے کی وجہ سے اس حقیقت کا ادراک نہیں کر سکتے تھے اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی اس کا انکار نہیں فرمایا (گویا تائید فرمائی) حالانکہ یہ ارشاد و افہام کا موقع تھا نہ کہ ابہام و ایہام کا۔

وہ احادیثِ نبوی جو توحیدِ وجودی پر دلالت کرتی ہیں:

اصدق کلمۃ قالھا العرب قول لبید الا کل شیئ ما خلا اللہ باطل (اہلِ عرب کی زبان سے جو سب سے سچی بات نکلی ہے وہ لبید کا یہ قول ہے "اللہ کے سوا ہر چیز باطل ہے"۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد اللہ سبحانہ یقول مرضت فلم تعدنی (میں بیمار

ہوا تو تو نے میری عیادت نہ کی)

ایک طویل حدیثِ نبوی میں یہ ارشاد والا ' والذی نفس محمد بیدہ لو انکم دلّیتم بحبل الی الارض السابعۃ السفلیٰ لھبط علی اللہ (قسم ہے اس ذات کی جس کے قبضے میں محمد کی جان ہے اگر تم رسّی کو زمین کے آخری طبقے تک بھی دراز کروگے تو وہ اللہ تعالیٰ پر ہی رکے گی)

خلاصہ یہ کہ نور وحی اور حکمت دونوں سے یہ واضح ہو گیا جو فقط تنزیہ کا قائل ہے اور جو فقط تشبیہ کا قائل ہے وہ عقیدہ کی گمراہی کا شکار ہے اور جس نے دونوں پہلوؤں کا خیال رکھا اور دونوں مرتبوں کا لحاظ کیا وہ راہِ راست پر ہے۔

اللہ ہی رشد وہدایت کی توفیق بخشنے والا اور راہِ راست کی جانب راہنمائی فرمانے والا ہے، اسی سے ابتدا رہے اور اسی کی طرف انتہا ہو گی۔

اب ہم آیاتِ کلامِ الٰہی اور احادیثِ نبوی (علیٰ صاحبہا الصلوٰۃ والسلام) کو ختامِ مسک بناتے ہیں، اللہ سے حسنِ اختتام کی دعا ہے، صلوٰۃ وسلام ہو سیدنا و سیدالانام (صلی اللہ علیہ وسلم) اور آپ کی آل واصحابِ کرام پر، وآخر دعوانا ان الحمد للہ رب العالمین۔

توصیہ

بہترین نصیحت یہ ہو سکتی ہے کہ ہر حال میں اللہ سے ڈرو، حالانکہ خود اس نصیحت کرنے والے کا یہ حال ہے کہ اس نے خود کو دیکھا نہیں اور دوسروں کو نیکی کا حکم کرنے بیٹھ گیا، آہ! وہ حصۂ عمر جو میں نے گنوا دیا اور وہ دور جو ہوا وہوس میں گزار دیا اور سوءِ عمل کے سوا کچھ نہ چھوڑا، واہیات باتوں میں عزت گنوائی، سرمائے کی ایک مقدار ضائع کر دی اور عنفوان جوانی کو اترانے میں گزارا اور اچھی زندگی کو لہو میں بسر کر دیا اللہ تعالیٰ مجھے اور تمہیں معاف فرمائے اور اپنی رحمتِ بے پایاں سے تنگی کو دور کرے اور ہمیں حسنِ عمل اور نیکوکاری کی توفیق دے اور ہمیں انبیاء، صدیقین، شہداء

اور صالحین، ان تمام لوگوں کی معیت نصیب کرے جن پر اس نے انعام فرمایا اور وہی بہترین رفیق ہیں۔

اس کے بعد میں تمہیں نصیحت کرتا ہوں کہ میں نے اس کتاب میں جو کچھ تم تک پہنچایا ہے اس میں لطف کا پہلو اختیار کرو تاکہ تم حصولِ سعادت کے اہل بن سکو اور اپنی عقل پر سے اوہام و وساوس کے پردے الٹ دو اور جن لوگوں کے اعتقادات حق نہ ہوں ان سے ان حقائق کو چھپاؤ اور اس راہ کے سفر میں بارِ گراں سے پہلو تہی کرو کیونکہ تیز تلواروں کی دھاروں پر سے گزرنا ہوگا، اور عداوت شعار، کینہ پرور، ریاکار اور گرفتارِ رشک لوگوں سے گریز کرو، وسوسے خطرناک ہیں، حق تابناک ہے، وہم مکّار ہے اور عقل حق کو آشکارا کرنے والی ہے، اعدار عداوت پیشہ اور کثیر التعداد اور باہم مختلف ہونے کے باوجود ایک دوسرے کے معاون ہیں، ان کے اجسام چوبِ خشک الیناوہ کی طرح، ان کی ارواح ہنگامہ آرائی میں سپاہِ مسلح کی طرح ہیں، ان کی زبانوں میں تلواروں کی سی تیزی ہے، ان کے قلوب نہیں بلکہ پتھر ہیں بلکہ اس سے بھی سخت، یہ لوگ بے پڑھے بھٹکتے ہیں، انہیں پیدا ہوتے ہی جہالت کی گھٹی پلائی گئی ہے اور آغوشِ گہوارۂ ظلم میں پرورش کئے گئے ہیں اس لئے شروع ہی سے ظلم پیشہ ہیں، ان کے عمر رسیدہ لوگوں پر وہم کا تسلط ہے، ان لوگوں نے اپنے سرمائے کے عوض متاعِ ضلالت کا سودا کیا ہے۔ فما ربحت تجارتھم وما کانوا مھتدین (چنانچہ انہیں تجارت میں منافع ہوا نہ انہیں ہدایت نصیب ہوئی)، اس لئے اپنے راز ان پر ظاہر نہ کرو اور اپنی نیکیوں کا ان کی بداعمالیوں سے مقابلہ نہ کرو، اپنی دوستانہ خلوتوں میں دشمن کو شریک نہ کرو اور کسی بے مہر سے شکوۂ رنج والم نہ کرو، کہاں ایک عاشقِ دل شکستہ اور کہاں ایک سنگدل، وہ بے حس انسان خواہ طبیب ہی کیوں نہ ہو، کسی کی عبادت کی تکلیف گوارا نہیں کرسکتا، وہ بیمار کی تیمارداری کیا کرے گا، ایک کشتۂ عشق اور گرفتارِ محبت اور ایک درشت مزاج

اور ملامت گر ہیں بھلا کیا مشابہت ہو سکتی ہے ؟ بے شعور و بے زبان حیوانات سے گفتگو کرنا اور کانوں سے بہرے پتھروں کو دانائی کی باتیں بتانا، نامناسب اور لاحاصل ہے، ان کے متاثر ہونے کے بجائے تمہارے دردِ سر اور فکر میں اضافہ ہی ہوگا۔ آؤ، خدا پر بھروسہ کرو کہ ان حیوانات اور پتھروں سے تمہارا دل پھر جائے، تمہیں سیدھا راستہ اختیار کرنے کی توفیق ہو، ہم نے جو کچھ کہا ہے، اس کی صداقت پر خدا گواہ ہے۔

هو الاول والآخر والظاهر والباطن

هذه الرسالة الانيقة الوجيزة في تحقيق وحدة الوجود مسمى

بالروض المجود

من تصنيف افضل العلما خاتم الحكما عالم علوم ادق مولانا ابو محمد فضل حق عمری خیرآبادی

قد طبعت فی مطبع مفید الاسلام حیدرآباد دکن ۱۳۱۳

تعریف بالمصنّف العلام قدس سرہ

مولدہ ونسبہ

ہو الامام الہمام، مرجع الفضلاء الاعلام، فخر الحکماء والمتکلمین، بطل الحریۃ المعلم الرابع للمنطق والحکمۃ، الاستاذ المطلق شیخنا العلامہ محمد فضل حق الشہید العمری الچشتی الحنفی الخیرآبادی تغمدہ اللہ بالایادی ولد رحمہ اللہ تعالی سنۃ اثنتی عشرۃ بعد الالف و مأتین من ہجرۃ نبی الثقلین صلی اللہ تعالی علیہ وسلم ویتصل نسبہ بسیدنا امیر المؤمنین غیظ المنافقین عمر الفاروق رضی اللہ تعالی عنہ باثنین وثلاثین واسطۃ ولذا کان رحمہ اللہ تعالی راسخا فی الدین، شدیدًا علی الکفرۃ والمبتدعین المنتقصین بحضرۃ سید المرسلین علیہ صلوات رب العالمین۔

تلقیہ العلم وثبت مشائخہ

تلمذ فی العلوم العقلیۃ والنقلیۃ علی ابیہ الفاضل العلام، البحر الطمطام مولانا محمد فضل امام (۱۲۴۴ھ/۱۸۲۹م) واخذ الحدیث عن شیخ المحدثین مولانا الشاہ عبد القادر المحدث الدہلوی (م ۱۲۴۲ھ/۱۸۲۷م) ابن مولانا الشاہ ولی اللہ المحدث الدہلوی (۱۱۷۶ھ/۱۷۶۲م) واستفاد من امام المحدثین مولانا الشاہ عبد العزیز المحدث الدہلوی (۱۲۳۹ھ/۱۸۲۴م) حکی انہ انشد قصیدۃ علی قصیدۃ امرء القیس وعرضہا علی شیخہ الشاہ عبد العزیز المحدث الدہلوی فاشار الشیخ الی غرابۃ بعض الالفاظ فاستشہد العلامۃ بعشرین شعرا من کلام المتقدمین فقال الشیخ قدس سرہ انک مصیب وقد وقع لی السہو، ولما صنف سراج الہند الشاہ عبد العزیز المحدث الدہلوی "تحفۂ اثنا عشریۃ" فی رد الشیعۃ جاء مجتہد ایرانی من اولاد میر باقر داماد الشیعی بدہلی لیناظر الشیخ المحدث فلقیہ العلامۃ محمد فضل حق الخیرآبادی وہو ابن اثنتی عشرۃ سنۃ وجرت فی اثناء الکلام ذکر

الافق المبین تصنیف الباقر الشیعی فاعترض علیہ العلامۃ بوجوہ عدیدۃ ورد کلامہ بطرق سدیدۃ فبہت المجتہد وہرب فی آخر اللیل مختفیا وعاد الی موطنہ خائبا خاسرا۔

فرغ العلامۃ من جمیع العلوم العالیۃ والآلیۃ واشتغل بتدریسہا وہو ابن ثلث عشرۃ سنۃ فی عام (۱۲۲۵ھ/ ۱۸۰۹ء) وبعد ذلک حفظ القرآن المجید فی اربعۃ اشہر وبضع ایام وبایع علی ید شیخ العصر المعروف بدھومن شاہ الدہلوی فی السلسلۃ العالیۃ الچشتیۃ۔

علومہ ومعارفہ وآراء المشاہیر فیہ

وکان رحمہ اللہ تعالیٰ فائقا علی جمیع الاقران فی العلوم الاصلیۃ والفرعیۃ، متخصصا فی اصول الفقہ والعلوم الادبیۃ والکلامیۃ، اما المعقولات فقد بلغ فیہا درجۃ الاجتہاد ولا یدانیہ فیہا احد فی عصرہ

قال الطبیب عبدالحی المدیر السابق لندوۃ العلماء بلکھنؤ فی الجزء السابع من "نزہۃ الخواطر وبہجۃ المسامع والنواظر" فی ترجمۃ العلامۃ۔

"احد الاساتذۃ المشہورین، لم یکن لہ نظیر فی زمانہ فی الفنون الحکمیۃ والعلوم العربیۃ"

وقال السید احمد خان مؤسس کلیۃ علی گڑھ فی آثار الصنادید

"فرید الدہر فی جمیع العلوم والفنون، کأن فکرہ العالی مؤسس اساس المنطق والحکمۃ، لم یکن لعلماء العصر وفضلاء الدہر مجال ان یحضروا فی حضرتہ للمناظرۃ، وکثیرا ما شوہد ان ارباب الکمال لما سمعوا حرفا من کلامہ افتخروا بتلمذہ"

وقال المحرر محمد جعفر التھانیسری فی السوانح الاحمدیۃ فی حقہ۔

"مجسمۃ المنطق ومصحح اغلاط افلاطون وسقراط وبقراط"

وقال مولانا محمد الدین فی روضۃ الآدباء

"قصائدہ الغراء فائقۃ علی قصائد امرء القیس ولبید، وله
ید طولیٰ فی النظم والنثر بحیث لا یکون له عدیل فی السلف
والخلف الا القلیل بلا مبالغۃ"

والحق انہ حقیق بان یسمی المعلم الرابع۔

اشتغاله بالقصائد والمدائح

وکان رحمہ اللہ تعالیٰ اشعر اہل العصر، نظمہ ینیف علی اربعۃ آلاف شعر وغالب کلامہ مشتمل علی مدح سید الابرار محمد ن المختار صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم وذکر المحن الشاقۃ التی تحملہا زمن جلائہ بجزیرۃ اندیمان، وبعضہ فی ہجو الکفار وذم الفرقۃ الطاغیۃ الوہابیۃ، لہ قلم سیال وفکر سلیم، کلما یتوجہ الی ایضاح مسئلۃ یظن ان غیاہب الشکوک تزول ببیانہ وانوار الحق تبدو من فیہ ولسانہ،

ومن شعرہ فی مدح سید الانبیاء صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم،

ہو اول النور السنی تبلجت	بضیائہ فی العالم الاضواء
ہو اول الانباء، آخرہم بہ	ختم النبوۃ وابتدا الابداء
بدء بہ ابدی المہیمن سرہ	فلاجلہ الایداء والابداء
قد خصہ الباری باوصاف علی	لم یعطہا الاحداث والقدماء
اعطاہ فضلا لیس یمکن ان یکو	ن لہ شریک فیہ او شرکاء
اسماہ اذ اسماہ بالحسنیٰ فمن	اسماء خالقہ لہ اسماء
بر رحیم مفضل ذو قوۃ	ہاد رؤف محسن معطاء

ثبت مناصبہ وتدریسہ وتلامذتہ

وبعد ما فرغ من تحصیل العلوم صار محسود الاقران وفاز بمراتب عالیة بدار الملک دہلی وجھجر وتونک والور ونال منصب الصدارة بلکھنؤ ورامپور ومع ذلک کان یشتغل بتدریس العلوم الدینیة والفنون العقلیة، توجہ الی جنابہ الطلبة والعلماء للاستفادة والاستفاضة من آفاق العالم حتی صار وابل صحبتہ وفیضان کرمہ ممن تنعقد علیہم الانامل واغترف من بحر علومہ جمع کثیر من العلماء وجم غفیر من الفضلاء، فلنکتف بذکر بعض المشاہیر والا فالاحصاء عسیر جداً۔

منہم ابنہ العلامة شمس العلماء محمد عبد الحق الخیر آبادی صاحب التصانیف الکثیرة (۱۳۱۶ھ/ ۱۸۹۹م) وعلامة الدہر مولانا ہدایت اللہ الجونفوری (۱۳۲۶ھ/ ۱۹۰۸م) استاذ صدر الشریعة مولانا امجد علی الاعظمی مؤلف "بہار شریعت" والفاضل المتبحر تاج الفحول، محب الرسول مولانا الشاہ عبد القادر البدایونی (۱۳۱۹ھ/ ۱۹۰۱م) ابن سیف اللہ المسلول مولانا الشاہ فضل رسول البدایونی (۱۲۸۹ھ/ ۱۸۷۲م) والفاضل الادیب مولانا فیض الحسن السہارنفوری محشی الکتب الکثیرة (۱۳۰۴ھ/ ۱۸۸۷م) واستاذ الاساتذة مولانا ہدایت علی البریلوی (۱۳۲۲ھ/ ۱۹۰۴-۵م) والفاضل العلامة محمد عبد اللہ البلگرامی والفاضل العلامة مولانا عبد العلی الرامفوری المتخصص فی الریاضیات (۱۳۰۳ھ/ ۱۸۸۵-۶م) استاذ مجدد المائة الحاضرة، الحضرة الاعلیٰ مولانا الشاہ احمد رضا البریلوی والنواب یوسف علی خان، والنواب کلب علی خان الوالیین لریاستہ رامفور وغیرہم من الفضلاء الکبار

مصنفاتہ

ولہ تصانیف عالیة، شاہدة علی جلالة فضلہ وغزارة علمہ، دالة علی قوة استدلالہ وکمال فصاحتہ، فقد اتی فیہا بتحقیقات معجبة رائقة وتدقیقات مطربة فائقة

خلت عنہا الزبر السالفۃ ولم یبلغ الیہا احد من المہرۃ ، وفیما یلی ثبت مصنفاتہ

١ــــ الجنس الغالی فی شرح الجوہر العالی

٢ــــ حاشیۃ الافق المبین للمیر باقرداماد

٣ــــ حاشیۃ تلخیص الشفاء للشیخ ابی علی ابن سینا

٤ــــ الہدیۃ السعیدیۃ ، فی الحکمۃ

٥ــــ رسالۃ فی تحقیق العلم والمعلوم

٦ــــ الروض المجود فی تحقیق حقیقۃ الوجود : بیّن فیہا بالمقال مسئلۃ وحدۃ الوجود التی تتعلق بالحال ۔

٧ــــ رسالۃ فی تحقیق الکلی الطبعی

٨ــــ رسالۃ فی تحقیق التشکیک فی الماہیات

٩ــــ شرح تہذیب الکلام للعلامۃ التفتازانی

١٠ــــ تحقیق الفتوٰی فی ابطال الطغوٰی : ردفیہا علی امام الوہابیۃ فی الہند اسمٰعیل الدہلوی الذی انکر ثبوت الشفاعۃ بالمحبۃ والوجاہۃ للانبیاء والاولیاء

١١ــــ امتناع النظیر : کتاب وحید فی بابہ ، اثبت فیہا امتناع نظیر سید الانبیاء صلی اللہ علیہ وسلم فی الاوصاف الکاملۃ بدلائل قاہرۃ اعیت المخالفین عن المعارضۃ والمقاومۃ ، ردفیہا علی اسمٰعیل الدہلوی وتلمیذہ حیدر علی الترکی

١٢-١٣ــــ الثورۃ الہندیۃ وقصائد فتنۃ الہند : افصح فیہا اجمالا عن اسباب جہاد الحریۃ سنۃ ١٨٥٧م لاستیصال مظالم البراطنۃ عن اہل الہند دعواقبہا وماجرٰی علیہ من المحن والمصائب ۔

١٤ــــ حاشیۃ شرح السلم للقاضی محمد مبارک الکوفاموی

زہدہ وتصوفہ

وکان رحمہ اللہ تعالٰی مع الامارۃ الظاہرۃ والریاسۃ العلمیۃ متبعا للشریعۃ السنیۃ والسنۃ النبویۃ علی صاحبہا الصلوٰۃ والسلام قال مولانا عبداللہ البلکرامی فی مقدمۃ

التحفۃ العلیۃ حاشیۃ الہدیۃ السعیدیۃ -

ولا یشغلہ ما رزقہ اللہ تعالیٰ من الافیال والجلاد، والصافنات الجیاد،
عن طاعۃ اللہ فیما امرہ ونہاہ، فکان من رجال لا تلہیہم تجارۃ ولا بیع عن ذکر اللہ

جسمہ رہن صحبۃ السلطان قلبہ فی تذکر الرحمٰن

وکان مواظبا علی ختمۃ القرآن فی کل اسبوع من الایام، والصلوٰۃ النافلۃ فی جوف
اللیل والناس نیام، فمن کان مواظبا علی التطوعات فما ظنک بہ فی المکتوبات،
وکان رحمہ اللہ تعالیٰ خاضعا خاشعا، الی رحمۃ اللہ تعالیٰ وعفوہ راجیا، یشہد
بذلک ما قال فی مکتوب ارسلہ الی مولانا حیدر علی الفیض آبادی حیث قال

واما ما استکشفت عنہ المولی الجلیل، عن حال النزیل النذیل، فانما
ہو خال خال وخال، بل شن بال منطی بسربال، مبتلی ببلبال
غیر ذی خطر وبال، لا یستاہل ان یخطر بخاطر وبال، ولا بان یسام بسبال
فانہ انما ضیع عمرہ فی مراث دمبال، او توغیر وخبال، لا یترسم
فیہ من العلم علامۃ، وقصاریٰ امرہ انہ تکلامۃ، یحفظ قصصا واساطیر
مخترعۃ، محترعۃ مختلفۃ فی باب الامامۃ، وہی اکاذیب موضوعۃ،
لا احادیث مرفوعۃ، قد صاغہا صواغون طاغون، وتناقلہا
رادون غادون، یروون کذبات ویرونہا قربات، والائمۃ
الہدیٰ یشہدون علیہم بانہم زنادقۃ، وشہادات الائمۃ لا شک
صادقۃ

اکرام الاصدقاء وارشادہم -

وکان رحمہ اللہ تعالیٰ کریم الخصال، جمیل الفعال، جید الاخلاق، کثیر الاحباب
وکان الشاعر الشہیر اسد اللہ الغالب الدہلوی من خلص احبابہ واعظم احبائہ یستفید

غالب منہ ویستشیرہ ویہتم برأیہ غایۃ الاہتمام، حتی ان الدیوان للغالب الدہلوی رتبہ العلامۃ واخرج منہ الاشعار المشتملۃ علی التعقید وامرہ بالاحتراز عن مثل تلک الاشعار وہذا احسان عظیم منہ علیہ، وقد انشد غالب مثنویا تزید اشعارہ علی مأۃ فی تائید العلامۃ ورد الوہابیۃ وافصح فیہ مسئلۃ امتناع النظیر بالفارسیۃ، نذکر نبذا منہ

اے کہ ختم المرسلینش خواندۂ　　دانم از روئے یقینش خواندۂ

این الف لامے کہ استغراق راست　　حکم ناطق معنی اطلاق راست

منشاء ایجاد ہر عالم یکے است　　گر دو صد عالم بود خاتم یکے است

منفرد اندر کمال ذاتی است　　لاجرم مثلش "محال ذاتی" است

زیں عقیدت بر نگردم والسلام

نامہ را در می نوردم، والسلام

وکان العلامۃ یرشدہ ویصلح کلامہ، ویعینہ فی اصلاح معاشہ ولذا کان غالب یحترمہ ویوقرہ۔

ردہ علی مبتدعی اہل زمانہ

ومن مناقب العلامۃ محمد فضل حق الخیرآبادی قدس سرہ ان اسمٰعیل الدہلوی حفید مولانا الشاہ ولی اللہ الدہلوی لما خلع ربقۃ تقلید الائمۃ عن عنقہ وانحرف عن مسلک اہل السنۃ والجماعۃ ومسلک آبائہ واعمامہ وشرع فی تنقیص شان الانبیاء والاولیاء وسارع فی تکفیر الامۃ المسلمۃ تاثرہ عن محمد بن عبد الوہاب النجدی (کما یشہد بذالک کتابہ تقویۃ الایمان الذی ہو فی الحقیقۃ تفویۃ الایمان) فاول من انتصر لاہل الاسلام وحاول الرد علیہ ہو العلامۃ الممدوح فناظرہ تحریرا وتقریرا فاسکتہ وابہتہ مرارا، وکتب رداً علیہ وعلی تلمیذہ کتابہ الشہیر "امتناع النظیر" کانہ بستان الکمالات المحمدیۃ والفضائل النبویۃ علی صاحبہا اجمل السلام واکمل التحیۃ

لم یتجترء احد ان یجیب عن براہین ہذاالکتاب وصنفت ایضارا داعلیہ فی مسئلۃ الشفاعۃ کتابا سماہ "تحقیق الفتوٰی فی ابطال الطغوٰی" قسمہ علی مقامات اربعۃ اثبت فیہا مسئلۃ الشفاعۃ علٰی وفق اہل السنّۃ والجماعۃ بدلائل قاہرۃ وسخف کلام الدہلوی فی مسئلۃ الشفاعۃ من تقویۃ الایمان ببیانات باہرۃ وقال فی آخر الکتاب:

قائل این کلام لاطائل ازروے شرع مبین بلاشبہ کافر وبیدین است، ہرگز مومن ومسلمان نیست وحکم او شرعاً قتل وتکفیر است۔ (تحقیق الفتوٰی، المخطوطۃ)

اسباب جہاد الحریۃ واشتغالہ بہا

کان العلامۃ رحمہ اللہ تعالٰی سلیم العقل، صائب الرأی، متیقظ القلب جامعاً لأوصاف القادۃ، ماہراً برموز السیاسۃ، عالماً باصول المعیشۃ، یشعر مافی باطن الاحوال المتبدلۃ من الحوادث والمصائب، یبغض النصاری البراطنۃ لکفرہم واستیلائہم علی ممالک الہند واقطارہا ویتألم من زوال شوکۃ المسلمین وفنائہا، وکان یعتقد ان النصاری یسعون بان ینصروا سکان الہند ویحرفوہم عن دینہم واختاروا لذالک حیلاً اشار الیہا العلامۃ فی "الثورۃ الہندیۃ"

۱ — بنوا مدارس فی القرٰی والامصار لیلقنوا اطفال المسلمین دین النصرانیۃ وجدّوا فی تخریب المدارس الاسلامیۃ۔

۲ — اخذوا جمیع المآکل والغلات بدل النقود لیصیر الناس محتاجین الیہم منقادین لہم ولایبقٰی لاحد مجال عصیانہم ومخالفتہم۔

۳ — ارتکبوا بمنع الختان ورفع الحجاب عن النسوان الافتتان باہل الایمان واراد واطمس سائر احکام الاسلام والایقان۔

۴ — کلفوا عساکر المسلمین والہنادک بذوق شحوم الخنازیر والبقیر عند استعمال

البنادق۔

فثارت حرکۃ بین العساکر لاستیصال النصارٰی حفظا لادیانہم فقتلوا کثیرا منہم وطلعوا دار الملک دہلی وجعلوا آخر السلاطین المغلیۃ السلطان سراج الدین بہادر شاہ ظفر امیرالہم، فجاہد المجاہدون جنود النصارٰی و بذلوا مہجہم لاستخلاص وطنہم عن ایدی الکفرۃ الظلمۃ وحفاظۃ اعراضہم۔

وکان العلامۃ اذ ذاک بالورثم جاء بدار الملک دہلی واشتغل بانجاح جہاد الحریۃ، وکان لہ روابط سالفۃ بالسلطان فتقرب الیہ وکان یحضر مجالس المشاورۃ ویشیر الی امور ضروریۃ منہا اعانۃ المجاہدین بالاموال والاقوات وتعیین اہل الصلاح والخبرۃ علی الاعمال وانتظام تحصیل المحاصل ودعوۃ الرؤساء الی مشارکۃ الجہاد واعانۃ المجاہدین فکان رأیہ مقبولا ومعمولا حتی عین ابنہ العلامۃ عبدالحق الخیرآبادی علی تحصیل المحاصل بکرکانوہ وجعل میرنواب من اقاربہ عاملا علی دہلی وارسل المکاتیب الی ولاۃ الریاست وکان یحض العوام والخواص علی الجہاد تحریرا وتقریرا ویرغبہم فی دفاع النصارٰی سرا وجہارا، وکتب باشارۃ السلطان دستور المملکۃ، فدامت الحرب بین عساکر المسلمین وجنود النصارٰی اربعۃ اشہر ثم انہزم جیوش المجاہدین لعدم انخراطہم فی سلک الانتظام والتحکم، وفقدان الاقوات وخیانۃ بعض المسلمین الذین باعوا الایمان ببخس من الاثمان بافشاء اسرار المسلمین الی النصارٰی الکافرین۔

فلما تسلط النصارٰی علی دہلی مکث العلامۃ فیہ خمسۃ ایام ولیالی مع اہلہ وعیالہ جائعا عطشانا ثم خرج الی بلدہ خیرآباد مختفیا، وقتل فی ہذا الزمن کثیر من المسلمین ونسائہم وصبیانہم یبلغ عددہم الآلاف، واجتمع جیوش کثیرۃ الی ملکۃ عالیۃ (حضرت محل، ملکۃ اودھ) فوصل الیہا العلامۃ وصار رکنا رکینا لمجلس الشورٰی وقائدا للعساکر ومدبرا لامورہم فوقعت المحاربات العنیفۃ بین الفریقین حتی غلبت النصارٰی فاستشہد

كثير من الابطال واخذ سبيله من استطاع من النساء والرجال، وكان ذلك خاتمة الحروب والقتال۔

جلائه وشهادته

ولما تسلط النصارى على جميع البلاد وشهرت ملكة النصارى بالصفح والامان موثقة بالأيمان رجع العلامة الى بلده ولم يكن استراح حتى دعاه عامل نصراني وحبسه وحكم عليه انه من قادة الثورة ومن أعظم اعداء الدولة البريطانية۔ فلذا استحق الجلاء والحبس الدائم، فاركبوه الباخرة وارسلوه الى جزيرة اندمان التى كان فيها كثير من الاحرار محبوسين من قبل. فتحمل المصائب وقاسى الشدائد، رقم نبذا منها فى "الثورة الهندية" و"قصائد فتنة الهند" وفى هذه الغربة لحق بجوار ربه لاثنى عشر من شهر صفر المظفر موافقا لعشرين من اغسطس (۱۲۷۸ھ/۱۸۶۱م) تغمده اللّٰه تعالىٰ بواسع كرمه ومغفرته. عاش سعيدا فريدا ومات حميدا شهيدا۔

قال محمد سعيد حسرت مؤرخا لوصاله :۔

قد توفى الالٰه فضل الحق، عالما جيدا بلا ريب

ان نغاه الولاة من بلدة بجنا فليس من عيب

قال تاريخه "لا دركه فضل حق" هو اتقى الغيب

۱۲۷۸ھ

محمد عبد الحكيم شرف القادری
المدرس بالجامعة النظامية الرضوية - لاهور باكستان

۲۸ رجب ۱۳۹۵ھ
۸ اگست ۱۹۷۵م

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

الحمد لینبوع الوجود مفیض الجود والصلوة علی محمد صاحب المقام المحمود وآلہ اہل الشرف والسؤدد وصحبہ نجوم الاہتداء فی الغیاہب السود علی مر الاعصار والابود وبعد فہذہ جملۃ جمیلۃ فی حقیقۃ الوجود سمیتہا بالروض المجود املیتہا مرتجلا من دون بذل المجہود فی تحقیق ما علیہ ائمۃ الکشف والشہود اسعافا لمن لا یسعنی الا اسعافہ وفرض علی طاعتہ الطافہ ہو الذی رواہ رحیق الیقین سلافہ وورثہ المعارف جدودہ واسلافہ واعیی المطری اوصافہ اعنی بہ الفاضل المفضل اخی ومولائی المولوی محمد افضل ابقاہ اللہ سبحانہ کرامۃ لآبائہ متعززا فی مجدہ وابائہ وارجو من اللہ ان یجعلنی فی صالحی عبادہ ممن تزود فی یومہ لغدہ ومعادہ وان یسقینی کاسا دہاقا من رحیق ودادہ وان یحشرنی غدا مع حبیبہ واولادہ انہ علی کل شیء قدیر وباجابۃ الدعاء جدیر وہذہ الرسالۃ مرتبۃ علی تقدمۃ کانہا توطیۃ وفصلین فی اولہما لو ترا دالروا وترویۃ وفی آخرہما تعدیل للاوداد وتسویۃ وخاتمۃ فی شواہد النقل بعدہا توصیۃ واللہ الموفق تقدمۃ لما خلق الانسان

لعبادة خلاقه والتخلق باخلاقه رزق العقل لمعرفة معبوده والایمان بوجوده بالنظر فی
مظاهر جوده ولم یُعذر فی معرفته من لم یبلغه دعوة الانبیاء علیهم السلام علی ما اعتقده
مشائخنا الماتریدیة الذین هم اعلام اهل الاسلام اذ العقل الصریح دلیل کاف
علی انه موجود بلا مکاف ولولا ان العقل اُسوةٌ فی هذا المرام لزم افحام الانبیاء علیهم السلام
کما هو مشروح فی کتب الکلام فلکون العقل فی هذا الباب قدوة وجب الایمان
بالمعبود وصفاته علی من لم یسمع دعوة ولذا لم یُجز الایمان بالتقلید فی علم الذات و
الصفات والتوحید ولذا دلّ بالدلائل العقلیة علی ذلک فی الفرقان الحمید والقران
المجید فقال عز من قائل سنریهم آیاتنا فی الآفاق وفی انفسهم حتی یتبین لهم انه الحق او
لم یکف بربک انه علی کل شیء شهید والا لکفی فی ذلک الاستناد الی قول الرسول المتلقی
قوله بالقبول ولم یحتج الی التنبیه علی براهین عقلیة انیة ودلائل برهانیة یقینیة وایضا فالحکمة
اشرف الکمالات الانسانیة واجل الملکات والصفات النفسانیة لشهادة النقل
ودلالة العقل واشرفها النظریة واشرف النظریة الفلسفة الباحثة عن الوجود وتقاسیمه
واشرف الفلسفة علم التوحید والصفات فاستبان بدلالة العقل والنقل من الادلة
وشهادة الفلسفة والوحی والملة انه یجب علی کل عاقل ان یبذل فی العلم بوجود ربه جهده
وان یراعی مع خالقه جل شانه عهده وان یصرف فی ذلک علی قدر وسعه جده بشرط ان لا
یتجاوز حده فیکون من الاخسرین اعمالا الذین ضل سعیهم فی الحیوة الدنیا وهم یحسبون انهم
یحسنون صنعاً ولما کان السبیل الی معرفته عز مجده هو النظر فی العالم فانا نری الاشیاء
موجودة مترتبة اثارها علیها مستندة احکامها الیها ورأیناها تعدم وتوجد وتتکون وتفسد
وتحقق وتنفقد والیقنا بامکانها وجزمنا بهلاکها وبطلانها فعلمنا ان لها صانعاً حکیماً صنعها

واجا دوخالقا فيوما خلقها كما اراد فتجدسنا من البدائع ان لها مبدعا ومن الحِكَمِ المُودعة
فی العالم ان لها مُودِعاً ولکن ہذا نظر عامی یستقل بہ جمیع العقول ولا یُعذر من لم یہتد
وان لم یبلغہ دعوۃ الرسولُ لما کانت مراتب العقل متفاوتۃ متباعدۃ ومنازل الخلق متناز
متصاعدۃ والآراء متخالفۃ ومتباعدۃ والہِمَمُ مترقیۃ ومتقاعدۃ تفاوتت مراتب المعرفۃ
بحسب تفاوتہا وتناقضت عقائد الامم تخالف الانظار وتہافتہا حتی ان من
الواصلین من ترقی الی ان لو کشف الغطاء لما ازداد یقیناً ومن السافلین من
سخت الاحجار بیدہ واتخذ عبا وتہا دینا ودان لہا عکف وسمع الحق فنکف وضل
ضلالاً مبیناً کذلک من نظر الی اثار متخالفۃ متعاندۃ واحال اسنادہا الی حقیقۃ واحدۃ
ظن ان الموجودات ذوات متعددۃ وکثیرۃ متبددۃ لاختلاف حقائقہا وتخالف
آثارہا واحکامہا وان کانت کلہا فائضۃ من حقیقۃ احدیۃ بہا وجودہا وقوامہا ومن
امعن فی جہۃ الوجود واشتراکہا وایقن ببطلان الممکنات وہلاکہا واذعن بان
تحقق الموجودیۃ انما ہو بتحقق مصداقہا آمن بان مصداقہا حقیقۃ واحدۃ علی اطلاقہا
وہی مع وحدۃ ذاتہا متطورۃ فی تعیناتہا باعثۃ لتباین الآثار فی تطوراتہا ومن البین
الواضح الذی لا ینکر ولا یخفی ان النظر کلما کان ادق واصفی کان العلم الحاصل بہ
احق واوفی وان الصوفیۃ الصافیۃ ادقُّ انظاراً واقدس اسراراً واصوب
افکاراً واشغل بربہم سراً وجہاراً واذکر ایاہ لیلا ونہاراً واطوع لہ انقیاداً و
اصدق بہ اعتقاداً واخلص فی طاعتہ نیۃ واعمل فی شانہ رویۃً واسد بہ ایماناً
واشد بہ ہیمانا واسعی الیہ طلباً وادعی لہ رہباً ورغباً فلا محالۃ یکون ما اعتقدوا ابعد
عن الشطط آمن وبالقبول والایمان اقمن ولا یظن بہولاء الکرام الاجلۃ ان اعتقادہم

مضادا للاسلام والملة ولا انه مخالف لما يقتضيه صريح العقل بقواطع الادلة كلا كيف
يُزَنّ صديق بما يُظنّ زنديق وبم يتهم موحّدٌ بما يهذي به ملحدٌ وعلام يعزى الى هولاء
الاعلام خفة العقول وضعف الاحلام وبم يقاس على سفيه عاقلٌ وكيف يعادل بمعوج
عادلٌ وبم يوازن رأى رزين من حصيف لعقل خفيف بل وهم سخيف من غمر ضعيف
ولكن لا يضر مين الشمس ان يستنكرها عين رمداء ولا يعيب فصل الربيع ان يهيج فيه
السوداء ولا ينبغي ان يظن ان هولاء الكرام لابتلائهم بالعشق والغرام وتغلغلهم في حبهم
وذهولهم عن لبهم واشتغالهم عما سوى ربهم قد اشربوا عشقه في قلوبهم فاعرضوا اصفحا عما عدا
مطلوبهم فطفقوا كلما اراده ربا لما قد شغفوا حبا فقال بعضهم انا الحق وبعضهم ما في جبتي الا الله وبعضهم
سبحاني ما اعظم شاني كما قال من لم يعرف في العشق دبيرا وقبيلا انا الليلى انا الليلى وان
ذلك كمال لدلالته على ان السالك قد بلغ من غايات المحبة اقصاها وان المحب
لم يغادر من مراتب العشق صغيرة ولا كبيرة الا احصاها كمن تحدق في جرم الشمس وانطبعت له
صورتها في الحس ظن كلما يراه مما عداها انه هي الشمس وانه قدرائها وذلك لانه على
تقدير تعدد الوجود كما يراه القائلون بوحدة الشهود يكون الحكم بالاتحاد ضربا من الجهل
والالحاد فيكون غيا وضلالا لا فوزا وكمالا فيكون غاية رياضاتهم ومجاهداتهم وقصوى
مكاشفاتهم ومشاهداتهم امرا جزافيا وخيالا باطلا يتعمله الوهم غيا وعمارا كسراب بقيعة
يحسبه الظمآن ماءا وحاشاهم ان يكونوا مبرسمين في تيها ولبش التخيل ومموسين
في مجازفة الاباطيل على ان منهم من لم يذهب بلبه نشوة حبه بل هو صاح في سكره
شاك مع شكره صامت مع ذكره فارغ مع فكره بل زاده نشوات حبه افاقة و
صحوا فهو لا يبوح بما يقتضيه غلبة شوقه وان محته محوا فهو يراعي مع غلبة الحقيقة عليه

ظواہر الشرع ویحافظ علی مناسک الدین الاصل منہا والفرع ثم انہ یتستر ثم بذلک التشید
وتلک النعمۃ ویحدث بما افاض علیہ ربہ الکریم من النعمۃ بل منہم من الہم واعلن ومنہم من
نظر فبرہن فکیف یظن انہم سکروا فذہب نشوۃ حبہم بلبہم فہذوا واخذوا یفترون علی حبہم وربہم
ولا تصغ الی من یتوہم ان مذہبہم خارج عن طور العقل واحکامہ فلا ینبغی ان یشتغل بنقضہ واحکامہ
گوش مکن ۱۲
فقد قال الامام حجۃ الاسلام فی الاحیاء اعلم انہ لا یجوز ان یظہر فی طور الولایۃ ما یقتضی العقل
باستحالتہ نعم یجوز ان یظہر فی طور الولایۃ ما یقصر العقل عنہ بمعنی انہ لا یدرک بمجرد العقل ومن
لا یفرق بین ما یحیلہ العقل وبین ما لا ینالہ فہو اخس من ان یخاطب انتہی وقال عین القضاۃ
قاضی ہمدانی
فی الزبدۃ اعلم ان العقل میزان صحیح واحکامہ صادقۃ یقینیۃ لا کذب فیہا وہو عادل لا یتصور
منہ الجور فبان ان مذہبہم لا یخالف طور العقل الصریح بل ہو یتنزن بذلک المیزان الصحیح
تجیدہ
فنحن نحاول ان ندل علی ذلک اولا بالحجۃ العقلیۃ کیلا یرتاب متفلسف متعسف ثم نشیدہ
بالادلۃ النقلیۃ لئلا یشنع متکلم متکلف ولذا لم نتعرض لاصطلاح الصوفیۃ واصولہم فی ہذا الکتاب
بل اقتصرنا فیہ علی ما اقتضاہ النظر فی ہذا الباب واللہ الموفق للصواب

الفصل الاول

اعلم ان الوجود الحقیقی حقیقۃ واحدۃ لا تختلف بالفصول المحصلۃ ولا بالعوارض المشخصۃ بل
تتعین بنفسہا مع اطلاقہا بذاتہا لا یزید تعینہا علی حقیقتہا الا بالاعتبار مع انہا تتعین بنفسہا
وہی واجبۃ لذاتہا غیر معلولۃ لغیرہا اذ لا موجود سواہا واذ ہی تتعین بنفسہا مع اطلاقہا
بنفسہا فہی نفسہا ما بہ الاشتراک بین الاشیاء التی ہی متغایرۃ متمایز بعضہا عن بعض کما
انہا بذاتہا بلا انضیاف امر الیہا وزیادۃ معنی علیہا ما بہ الامتیاز بین تلک الاشیاء و
مع ذلک فتعینا تہا ممکنۃ وہی واجبۃ کما ان التعینات متغایرۃ وہی واحدۃ وتلک
الحقیقۃ الحقۃ غیر مقصورۃ علی تعین ولا محصورۃ فی تشخص فہی متطورۃ فی تعینا تہا ظاہرۃ مع

وحدتہا فی الکثرۃ ولمد درمن قال سہ اے کہ ذات خویش را مطلق مقید ساختی تو رنگہائے
مختلف را صورت خود ساختی تو وانی بفضل ربی فی ایمانی بہذہ الحقیقۃ واذعانی بما
استاثرہ شیوخ الطریقۃ متمسک فی ذلک بحجۃ قویۃ ومسترشد الی محجۃ سویۃ ولنمہد
راہ یاب
اولا مقدمات مشیدۃ الارکان ثم لنتجرد الی تلخیص البرہان۔ **المقدمۃ الاولی** ان الوجود
بالمعنی المصدری الذی یعبر عنہ بہستی امر بدیہی فطری مشترک بین الاشیاء منتزع عنہا
فی الاذہان لیس موجودا بنفسہ فی الاعیان وہذا ضروری ظاہر لا ینازع فیہ مکابر تو تو
المقدمۃ الثانیہ۔ ان الوجود المصدری الذی ینتزع عن الاشیاء۔ لاریب فی
ان لہ منشاء انتزاع فی الواقع بلا اعتبار معتبر ولا فرض فارض لا یکون انتزاع الوجود
عنہ من الاختراعیات الصرفۃ والتعلات الوہمیۃ بل لابد ان یکون ذلک الامر
موجودا فی الواقع متحققا فی نفس الامر والا لکان الوجود اختراعیا محضا اذ واقعیۃ الانتزاعیات
ہی واقعیۃ مناشیہا **المقدمۃ الثالثہ**۔ ان منشاء انتزاع الوجود المصدری نفس
الحقیقۃ الموجودۃ بلا زیادۃ امر علیہا وانضمام معنی الیہا وذلک لان منشاء انتزاع الوجود
لو لم یکن نفس الحقیقۃ بل ہی مع امر زائد علیہا فذلک الامر اما ان یکون امرا منضما الیہا
او امرا انتزاعیا عنہا وکلاہما باطل اما الثانی فلان الوجود المصدری اول الانتزاعیات
عن الحقیقۃ لا یسبقہ انتزاعی آخر وکونہ اول الانتزاعیات اولی ولانہ لو سبقہ انتزاعی
آخر فلا ریبۃ فی انہ لا تحقق لذلک الامر الانتزاعی فی الواقع الا لمنشاء انتزاعہ فیکون
ذلک المنشاء منشاء الانتزاع الوجود فی الواقع فہو احق بان یعد منشاء لانتزاعہ فیکون
وساطۃ ذلک الامر الانتزاعی ملغاۃ فی البین واما الاول فلوجہین الاول ان الضرورۃ
شاہدۃ بان انضمام شیء الی شیء فرع وجود المنضم الیہ فلو کان مصداق الوجود امرا

منضما الی الحقیقة کان ذلک الامر المنضم سابقا علی وجود الحقیقة ضرورة تقدم المصداق
علی الصادق و وجود الحقیقة مقدما علی ذلک الامر المنضم ضرورة سبق المنضم الیہ علی
المنضم وانہ دور الثانی ان انضمام شیٔ الی شیٔ یستدعی وجود المنضم اذ لا معنی لانضمام
المعدوم البحت الی شیٔ فلو کان مصداق الوجود امرا منضما الی المہیة کان لذلک الامر
وجود والکلام فی وجودہ کالکلام فی نفس وجود المہیة فان کان مصداق وجود ذلک الامر نفس
ذاتہ فلیکن مصداق وجود المہیة نفس ذاتہا اذ العقل الصریح والوجدان الصحیح غیر فارق
بین موجود وموجود وان کان المصداق امرا منضما الی ذلک الامر تسلسل علی ان الفطرة
الغیر المشوبة والبداہة الغیر المکذوبة قاضیة ببطلان ہذا الاحتمال من دون تجشم
الاستدلال فاذن مصداق الوجود فی الواقع بلا فرض فارض نفس جوہر الحقیقة بلا زیادة عارض
فاستبان ان الوجود بمعنی مصداق الوجود المصدری لیس امرا انتزاعیا کما یتوہم من
کلام الشیخ المقتول ولا وصفا انضمامیا کما یہذی بہ جماعة من ضعفاء العقول المقدمة الرابعة
(شہاب الدین سہروردی)
ان نسبة الوجود الی جوہر الحقیقة التی ہی مصداقہا نسبة الانسانیة الی مہیة الانسان والحیوانیة
الی مہیة الحیوان اذ الوجود لیس معنی زائدا علی نفس الحقیقة کما ان مفہوم الانسانیة لیس معنی
زائدا علی نفس الحقیقة الانسانیة بلا فرق وقد تکفلت المقدمة الثالثة ببیان ہذہ المقدمة
فان رابک الوہم بان الوجود انما ینتزع عن الحقیقة الانسانیة من حیث استنادہا الی
الجاعل والانسانیة تنتزع عنہا لا من تلک الحیثیة فمصداق الوجود لیس ہی جوہر الحقیقة
الانسانیة بذاتہا بلا اعتبار حیثیة بل ہی من حیث استنادہا الی الجاعل ومصداق الانسانیة
ہی نفسہا بلا زیادة حیثیة اصلا فدع عنک ارتیابہ وانفض عن عقلک جلبابہ واعلم ان
مصداق الوجود بمعنی منشاء انتزاعہ لا یمکن ان یکون ہی الحقیقة مع زیادة حیثیة ما بان

يكون الحيثية قيدا في المصداق جزءا منه واخلا فيه والا سبقت تلك الحيثية على الوجود وقد بان
بطلان ذلك بل يكون تلك الحيثية تعليلية منتزعة عن الحقيقة بعد انتزاع الوجود فلا يكون
مصداقا للوجود بمعنى منشاء انتزاع بل انما يكون مصداقا له بمعنى انها علة لحمل الوجود عليها في
لحاظ الذهن لا في الواقع اذ لو كانت علة لصدقه عليها في الواقع كانت سابقة على وجود تلك الحقيقة
مع انها عبارة عن اضافة بينها وبين جاعلها والاضافة انما يتحقق بعد المضافين وكما ان
تلك الحيثية تعليلية في صدق الوجود على الحقيقة كذلك هي تعليلية في صدق الانسانية عليها
ضرورة ان الحقيقة ما لم يجعل وما لم يكن لها فعلية ليست حقيقة لا انسانا ولا غيره كما انها ما لم
تجعل ليست موجودة فهي كما انها يصدق عليها الوجود من حيث استنادها الى الجاعل كذلك
يصدق عليها الانسانية من تلك الحيثية وكما ان الحقيقة المتقررة لا تنظر في صدق ذاتها
عليها امرا زائدا كذلك لا تنظر هي اى الحقيقة المتقررة في انتزاع الوجود عنها وصدقه
عليها امرا زائدا وكما انها لا تفتقر في انتزاع الانسانية عنها بعد تقررها الى شيء انما تفتقر اليه
في اصل تقررها كذلك لا تفتقر في انتزاع الوجود عنها بعد تقررها الى شيء انما تفتقر اليه في
نفس التقرر حتى لو امكن تقررها بنفسها لكفى في انتزاع الامرين عنها بلا فرق ومن فرق بينهما في
هذا الباب لم يزد على طنين الذباب وقد بسطنا ذلك في غير هذا الكتاب فهذه اربع مقدمات
موسسة على قواعد اليقين غير مشتابة بالظن والتخمين وبعد تمهيدها نقول لا يرتاب في ان الوجود
المصدري منتزع[1] عن الاشياء مختلطة صغيرها وكبيرها ونقيرها وقطميرها وسافلها وعاليها ودانيها
وقاصيها وجواهرها واعراضها ومعقولاتها واعيانها فله[2] منشاء انتزاع فيها بلا فرض فارض
واعتبار معتبر وذلك[3] المنشا لا بد وان يكون نفسها ونفس جوهرها وان يكون[4] نسبته الى الوجود الية
نسبة الانسانية الى الانسان ونسبة الحيوانية الى الحيوان وان يكون مصداقا لمعنى الوجود بنفسه

بلا زیادة امر علیه وانضیاف معنی الیه ویستحیل ان یکون ذلک المنشأ امراً مبایناً للاشیاء مفارقاً عنها اذ الوجود منتزع عن نفس حقایقها وذلک المنشأ یجب ان یکون حقیقة واحدة اذ لو کانت حقایق لم یکن نسبة الوجود الی منشاءه نسبة الانسانیة الی الانسان کما قد ثبت فی المقدمة الرابعة ویستحیل ان یکون تلک الحقیقة الواحدة امراً منضماً الی الاشیاء او منتزعاً عنها کما دل فی المقدمة الثالثة کما یستحیل ان یکون مباینة عنها والا لم تنتزع عنها الوجود بل هی الساریة فی الکل بل الکل هی تلک الحقیقة المنبسطة (الواحدة) المتطورة کما تتضح ان شاء الله بالبرهان و یستحیل ان یکون تلک الحقیقة متقیدة بتعین خاص والا لما کانت منبسطة فی الکل کما یستحیل ان یکون تلک الحقیقة الحقة کلیة مبهمة والا لما کانت مصداقاً للوجود بنفسها بل احتاجت فی تحصلها الی محصلات خارجیة فهی مطلقة ای معراة عن کل قید صالحة لکل تعین ویستحیل ایضاً ان یکون معلولة لغیرها اذ لا تاصل لما عداها ولا موجود سواها والاشیاء التی تتراءی مغایرة مباینة (بنیاد ۱۲) ایاها انما هی شیونها وتعیناتها (سلی بیشونه) الناشیة عن نفسها النابعة عن ذاتها ولما استبان ان مصداق الوجود الذی یعبر عنه بالوجود الحقیقی حقیقة واحدة واجبة منبسطة فی الکل مطلقة عن کل تعین وقید فاعلم ان تلک الحقیقة لما لم یکن صفة منضمة الی الاشیاء ولا نعتاً منتزعاً عنها ولا امراً مبایناً لها فهی عین کل شیٔ لا بمعنی ان کل شیٔ هی تلک الحقیقة المطلقة بما هی مطلقة بل تلک الحقیقة بتعین بعضها بلا زیادة امر علیها وانضمام معنی الیها تعینات متلونة و تطور تطورات متنفنة فهی باعتبار تعین شیٔ و باعتبار تعین آخر شیٔ آخر و ذلک لانه لما استبان ان مصداق الوجود المصدری هی نفس تلک الحقیقة وان مصداق الوجود فی الانسان مثلاً نفسه بان ان تلک الحقیقة نفس الانسان فاما ان یکون الانسان تلک الحقیقة بما هی مطلقة وهو صریح البطلان لانها منبسطة فی الکل بخلاف الانسان غیر مقصورة

علی التعین الانسانی بخلافه او یکون الانسان ہی تلک الحقیقة بما انہا تعینت فاما ان یکون تعینہا
امرا منضما الیہا وہو مستحیل والا لکان موجودا بوجود مغایر لتلک الحقیقة وکان مصداقا
للوجود فاما ان یکون ذلک الامر المنضم عین تلک الحقیقة فاما عین الحقیقة المطلقة وہو ظاہر
البطلان او عین تلک الحقیقة بما انہا تعینت فیعود الکلام فی تعینہا او لا یکون عینہا فلا یکون
مصداق الوجود حقیقة واحدة وہو باطل بما مر آنفا او یکون تعینہا امرا منتزعا عنہا فیکون منشاء
انتزاعه نفس تلک الحقیقة فیکون تلک الحقیقة متعینة بنفسہا مع اطلاقہا بذاتہا فیکون الانسان
تلک الحقیقة بما انہا تعینت بنفسہا بتعین والفرس تلک الحقیقة بما انہا تعینت بنفسہا بتعین
وقس علی ہذا فالموجود حقیقة واحدة حقة واجبة تعینت بنفس ذاتہا ونفس جوہرہا تعینات شتی
وتطورات بلا زیادة امر علیہا وانضمام معنی الیہا تطورات لا تتناہی فہی کما انہا ما بہ الاشتراک
بین الاشیاء کذلک ہی ما بہ الامتیاز بینہا وہذا مما یحتاج فی الاستیقان بہ الی تلطیف
القریحة وتجرید الذہن ونفضہ لغواشی الوہم وتصفیة للفکر وتدقیق للنظر واعمال للروية وتجوید
للفہم ولذا تستنکف عنه القرائح السقیمة وتستنام الیه الافہام المستقیمة وذلک لان مصداق
التعین ہی نفس الحقیقة من دون ان ینضاف الیہا معنی غریب نعم تحکم بزیادة التعین علیہا
من حیث ان جوہرہا غیر مقصورة علیه ولا محصورة فیه بل ہی فی حد جوہرہا مطلقة غیر متقیدة بتعین
فان تعین المہیة لو کان زائدا علیہا منضما الیہا سبقه تعین المنضم الیه فیلزم تعین المہیة قبل تعینہا
وانه خلف وایضا فاما ان یکون ذلک الامر المنضم متعینا فیکون تعینه فرع تعین المنضم الیه
فیدور او غیر متعین فلا یکون منشأ لتعین المہیة اذ قد تقرر ان غیر المتعینات ولو تضامت
الآف فلا تفید التعین وایضا فاما ان یکون ذلک الامر المنضم معدوما فلا معنی لانضمامه الی المہیة
او موجودا فیکون متعینا فتعینه اما بنفسه او بزائد علی ذاته وعلی الثانی ینساق الکلام فی ذلک الامر

الزائد فانه یکون لامحالة موجودا متعینا فینساق الکلام فی تعینه وینجر لا الی نهایة فیتسلسل الامور
العینیة اعنی التعینات المنضمة الموجودة فی الخارج وانه باطل وعلی الاول یکون ملاک تعینه
نفس ذاته لکون نفس ذاته مصداقا للوجود والمهیة المنضم الیها ذلک التعین ایضا
مصداق للوجود بنفسها کما نطقت به المقدمة الثالثة فیکون تعینها ایضا بنفس ذاتها کما لا یخفی
وایضا لو کان التعین امرا زائدا علی جوهر المهیة منضما الیها وکان التعین الزیدی مثلا عارضا
معینا لجوهر حقیقة الانسان کان هناک موجودان بوجودین احدهما التعین والآخر معروضه
اذ لو کان هناک وجود واحد کان التعین منتزعا عن نفس جوهر الحقیقة فیکون الحقیقة متعینة
بنفسها وفیه خرق الفرض واذا کان هناک موجودان بوجودین العارض والمعروض کان
وجود ذات المعروض سابقا علی وجود ذات العارض ضرورة افتقار وجود العارض الی
وجود المعروض واحتیاج وجود العرض الی وجود الموضوع فاما ان یکون المعروض فی مرتبة
وجوده متعینا فیکون متعینا بنفسه اذ لیس فی تلک المرتبة تعین عارض وهو المطلوب اولا
یکون متعینا فیلزم وجود المهیة المجردة اذ لیس فی تلک المرتبة تعین عارض تحقیقا لسبق وجود المعروض
علی وجود العارض واللازم باطل اذ ذلک السبق واقعی لیس من التعملات الاختراعیة واللحاظ
الذی بحسبه السبق من انحاء نفس الامر ووجود المهیة المجردة فی نفس الامر مستحیل وایضا فمعروض
التعین المنضم اما حصة من الحقیقة المطلقة او نفس الحقیقة المطلقة بلا تعین حصی اصلا والثانی
باطل اذ لا یعقل تعین العارض مع ابهام المعروض وعلی الاول یکون التعین الحصی منتزعا
عن سنخ الحقیقة ویکون نفس جوهر الحقیقة مصححا لانتزاعه فی مرتبة المعروض السابقة علی مرتبة
العارض والا فاما ان یکون ذلک التعین الحصی امرا منضما فیکون هناک تعینان موجودان
التعین العارض المفروض اولا وهذا التعین الحصی الماخوذ فی جانب المعروض فیلغوا احدهما

وایضاً فیساق الکلام فی ہذا التعین الحصی کما انساق فی التعین العارض المعروض اولا او
یکون امراً منتزعاً ولکن لامن نفس جوہر الحقیقۃ بل منہا مع امر زائد فذلک الامر الزائد
اما ذلک التعین العارض وہو باطل اذا لکلام فی مرتبۃ معروضہ السابقۃ علیہ او عارض
آخر فہو متاخر عن التعین العارض ایضاً فکیف یکون فی مرتبۃ معروضہ
فثبت علی ہذا التقدیر ان یکون نفس جوہر المہیۃ مصححاً لانتزاع التعین الحصی فیکون
نفس الحقیقۃ متعینۃ بنفسہا وہذا ہو الذی نحن بصددہ وما یقضی بہ العجب ان الذین یتکلفون
ان یکون التعین نابعاً عن الاطلاق والامتیاز ناشیا عن الاشتراک ویظنون التعین
امراً منضما الی المہیۃ یزعمون ان کل ممکن فان تعینہ زائد علی مہیتہ بل ان مہیۃ کل ممکن مندرجۃ
تحت جنس اقصی ولا یعلمون ان التشخص اذا کان امراً منضما الی المہیۃ کان متعینا فتعینہ اما
بنفسہ فیلزم وجوبہ او زائد علیہ فیتسلسل وانہ اذا کان امراً وراء المہیۃ کان مندرجاً تحت
مقولۃ خاصۃ فلمہیتہ تعینہا زائد علیہا والا کان التعین ناشیا عن نفس مہیۃ المطلقۃ وہو
خلاف مذہبہم ولما نا وتعینہا علیہا جری الکلام فی تعین التعین وتسلسل فقد بان بقواطع البرہان
ان المہیۃ تتعین بنفسہا مع اطلاقہا بذاتہا فہی بنفسہا متعینۃ کما انہا بنفسہا مطلقۃ فہی حیثما
تتعین تتعین بذاتہا فہی مع اطلاقہا بذاتہا تتعین بنفسہا بتعینات متغائرۃ وتتشخص بجوہرہا
بتشخصات متباینۃ بلا انضمام امر الیہا وکونہا متعینۃ بنفسہا بتعینات متباینۃ لاینافی
اطلاقہا بجوہر ذاتہا بل ذلک عین اطلاقہا اذ ما یکون متعینا لا یسع ان تتعین بتعینات
بل ہو متقید بتعین واحد ولما کانت المہیۃ بجوہرہا منشأ للتعینات المتغائرۃ و
التشخصات المتباینۃ فہی ما بہ الامتیاز بین افرادہا التی ہی تعیناتہا کما انہا ما بہ الاشتراک
بینہا فہی مع وحدتہا بنفسہا قد تطورت متعددۃ بنفسہا وذلک لانہ لا ریبۃ فی ان المہیۃ

الانسانیۃ مثلا مہیۃ واحدۃ بنفسہا وہی مع ذالک متعددۃ فی افرادہا فاما ان یکون تعددہا بنفسہا
فہو المطلوب فتکون ہی المشترکۃ المتمازۃ الممیزۃ او یکون تعددہا بعوارض متغایرۃ عرضتہا فاما ان یکون
تلک العوارض قد عرضتہا بعد تعددہا فلا یکون تعددہا بتلک العوارض وہذا خلف واما ان یکون قد
عرضتہا وہی لم تتعدد بعد فیکون معروضہا المہیۃ المبہمۃ بما ہی مبہمۃ وہذا ایضاً باطل لان تلک العوارض
لابد وان یکون متعینۃ لکونہا اسبابا للتعدد الذی ہو عبارۃ عن التعینات ولا معنی لتعین العوارض
مع عدم تعین المعروض علی ان ذلک بعد ما استبان ان المہیۃ تتعین بنفسہا لا یحتاج الی تکلف
بیان فضلا عن تجشم برہان فاذن المہیۃ مع وحدتہا الاطلاقیۃ متعددۃ بنفسہا فی تعیناتہا وتعددہا
بنفسہا لا ینافی وحدتہا بل ذلک التعدد نفس تلک الوحدۃ فزید مثلا لیس فیہ امر زائداً علی نفس الحقیقۃ
الانسانیۃ بل ہی بنفسہا تعینت فسمیت زیداً کما انہا بنفسہا تعینت فسمیت عمرواً وتلک الحقیقۃ لما
تعددت بذاتہا وتعینت بتعین فسمیت زیداً وبتعین آخر فسمیت عمرواً صح استنادشیون متغایرۃ
الیہا فی تعیناتہا بحسب تعددہا بذاتہا ولم یصح الحکم بعدم الفرق بین تلک التعینات مع کون منشاہا
باسرہا نفس الحقیقۃ المطلقۃ ولا الحکم بعدم الفرق بین التعین بما ہو تعینٌ وبین الحقیقۃ المطلقۃ بما ہی
مطلقۃ مع کون المطلقۃ بنفسہا منشأ ما للتعین ونحن لا نظنک بعد ما تلونا علیک من الحجج البرہانیۃ
والقینا الیک من البراہین الایقانیۃ یریبک فی ہذا الاصل وسواس او یعتریک فیہ شبہۃ
والتباس وان کنت فی ریب مما نفثنا فی روعک من الحق المبین لا انفک بما غذیت بہ
من یوم میلادک من اصولہم المبنیۃ علی التخمین فقد علمناک ان القول بزیادۃ التعین لا یستقیم علی
اصولہم لاسیما وقد تقرر ان المہیۃ مجعولۃ جعلا بسیطا فی مدارک عقولہم ونحن قد اقمنا علیہ فی بعض اسفارنا
من البراہین اللمیۃ مالا مدخل فیہ للوساوس الوہمیۃ ومع الایمان بالجعل البسیط لا یسع احدا ان ینکر
کون المطلق متعینا والمشترک ممیزا لان المجعول لما کان نفس المہیۃ بلا انضیاف امرالیہا والا لم

يكن المجعول هي نفس المهية كما هو مفهوم الجعل البسيط فاما ان يكون هي المهية المبهمة ما هي مبهمة وهو
صريح البطلان اذ المبهم لا يصلح التقرر او هي المهية المتعينة فيستحيل ان يكون تعينها بانضياف امر اليها و
هو ظاهر ومن العجب العجاب من هؤلاء انهم مع ايمانهم بالجعل البسيط وما يتفرع عليه لم يتفطنوا
بهذا الامر البين ولم يوقنوا باتحاد المشترك والمميز والمطلق والمتعين ولم يتدبروا فيتدربوا مع بلوغهم
غايات الادراك بان ما به الامتياز بين الاشياء هو ما به الاشتراك فان وسوسك الوهم بانه كيف
يكون الجامع فارقا والمشترك مميزا والمطلق متعينا فدع عنك تقليده وازل عنك الاستبعاد
بانه قد تقرر في الكتب الحكمية بالبراهين القاطعة اللمية ان الجسم البسيط المفرد متصل واحد في نفسه
ليس فيه مفاصل بالفعل فانه ليس بمتالف من الجواهر الفردة ولا يرتاب في ان الجسم المتصل
يمكن انقسامه ولو فرضا مطابقا للواقع الى النصف ونصف النصف ونصف نصف النصف
ولم جرا لا الى نهاية وليس شئ من النصف والربع والثمن وغيرها من الاجزاء موجودا فيه بالفعل
واللازم باطل على النظام من لاتناهي الاجسام في الاعظام لامتناع ان يكون بعضها موجودا بالفعل
احد قائل بوجود لا يتجزي بالفعل
وبعضها بالقوة ضرورة ان الترجيح من دون مرجح مستحيل فالجسم اذا انتصف مثلا فليس كل قسمة
فيه انتصافا فمن انحاء قسمة قسمته الى ثلث وثلثين مثلا فلا يخلو اما ان يكون فرض النصف فيه
اعتبار المعتبر فقط من دون ان يكون له منشاء واقعي وهو صريح البطلان اذ لو اعتبر المعتبر قسمة الى
ثلث وثلثين لا يكون ذلك انتصافا للجسم او يكون فرض النصف فيه فرضا واقعيا مطابقا في
نفس الامر فيكون له منشاء في الواقع فاما ان يكون منشاءه الواقعي الذي لا مدخل فيه لاعتبار
المعتبر وفرض الفارض نفس ذات المتصل او جزءا من اجزائه اذ لا سبيل الى ان يكون منشاءه
امرا خارجا من الجسم وهو ظاهر جدا والثاني باطل اذ لا وجود لجزء من اجزاء الجسم المتصل في الواقع
الا لم يكن الجسم متصلا ولانه لو كان منشاء انتزاع النصف جزءا من اجزائه موجودا فيه بالفعل

كان مناشي انتزاع كل من الكسور الغير المتناهية بالقوة وهي اجزائه الغير المتناهية بالقوة موجودة بالفعل فلزمت المفاسد النظامية فتعين الاول وهو ان يكون ذات الجسم المتصل منشاء لانتزاع النصف والربع والثلث وغيرها ولاريب في ان طبيعة الجسم المتصل مشتركة بين جميع اجزائه التحليلية الغير المتناهية بالقوة اذ لولا ذلك كانت طبائع الاجزاء متغائرة في انفسها و متغائرة لطبيعة الجسم فامتنع الاتصال لما تقرر في مظانه من امتناع الاتصال بين الطبائع المتباينة (اى متقاعه) واذا كانت طبيعة الجسم مع اشتراكها بين جميع الاجزاء الموجودة بالقوة منشاءً لانتزاع خصوص النصفية وخصوص الربعية وغيرها من مراتب القسمة الغير المتناهية كانت بنفسها مابه الاشتراك بين الاجزاء ومابه الامتياز بينها فلاينبغي ان يتوهم ان طبيعة الجسم لوكانت منشاءً لانتزاع النصفية كانت منشاء الانتزاع بها حيث كانت فيلزم ان يكون حيث هي منشاء لانتزاع الربعية منشاء لانتزاع النصفية كمالاينبغي ان يتوهم ان الطبيعة الانسانية لوكانت منشاءً للتعين الزيدي بنفسها كانت منشاءً له حيث كانت فيلزم ان يكون حيث هي منشاء للتعين العمري منشاء للتعين الزيدي وذلك لان الطبيعة الانسانية مطلقة لها انحاء تعينات ناشئة من جوهر ذاتها نابعة عن عين جوهرها متغائرة في انفسها متمائزة بحسب شيونها واحكامها كما ان طبيعة الجسم المتصل مطلقة بالقياس الى الاجزاء التحليلة اللامتناهية ولها بحسب تلك الاجزاء اذا فرضت وتوهمت تعينات متغائرة متباينة وان كانت ناشئة عن سنخ تلك الطبيعة وكذلك محيط الدائرة ليس فيه نقطة بالفعل والالزم الترجيح بلامرجح ان وجد بالفعل بعض النقاط اللامتناهية بالقوة اولاتناهي النقاط وتتاليها بالفعل ان وجدت جميع النقاط الممكنة ومع ذلك فهو منشاء بنفسه لانتزاع النقطة المركزية مثلا وهي متمائزة عن سائر النقاط الممكنة في الدائرة فهو اعني محيط الدائرة مع تساوي نسبته الى جميع النقاط الممكنة فيه منشاء لانتزاع خصوص النقطة المركزية فيكون مع كونه مابه الاشتراك بين النقاط مابه الامتياز بينها لكونه منشاءً لانتزاع كل منها بخصوصه فمن استبعد بان الجامع كيف يكون فارقاً لايعبأ به ولا

بعد وضوح الحق وقیام البرہان باستبعادہ ولا یلتفت مع قضاء الحجۃ الی المتری وسوء اعتقادہ ولا الی الممارى المکابر ولدادہ فان رابک الوہم بانہ لا یکن تعدد الحقیقۃ بنفسہا لما تقرر عندہم من ان التعدد اولا وبالذات من العوارض الخاصۃ بالکم المنفصل وہوا لعدد وغیرہ انما یتعدد بعروضہ ایاہ کما تقرر فی مدارک المشائیۃ فاعلم ان ہذا القول بافواہہم ما دلوا علیہ بشبہۃ فضلا عن برہان وسقطۃ من اہوائہم ما انزل اللہ بہا من سلطان الیس ان العدد امر اعتباری مولف من الاحاد اللتی ہی اعتباریۃ ولیس لہ تقرر بنفسہ فی کبد الواقع انما تقررہ بمنشار انتزاعہ فاذن منشاء انتزاعہ ہو نفس الحقیقۃ المتعددۃ بنفسہا اذ مفہوم الواحد مفہوم واحد لہ مصداق ہو بنفسہ منشاء لانتزاع الوحدۃ وذلک المفہوم الواحد اذ یتعدد یتالف منہ العدد وہو انما یتعدد بتعدد مصداقہ ومنشاء انتزاعہ فمنشاء انتزاعہ یتعدد بنفسہ فیتعدد مفہوم الواحد فینتظم منہ العدد فمنشاء مصداق الواحد الذی ہو متعدد بنفسہ وہذا ہو الذی کنا نحن بصددہ فقد لاح بالبرہان ان الحقیقۃ المطلقۃ ہی المتقیدۃ والمشترکۃ ہی الممیزۃ والواحد ہی المتعددۃ وان التعینات مع انبعاثہا عن نفس الحقیقۃ وبنوعہا من عین جوہرہا متغایرۃ فی انفسہا ومغایرۃ للحقیقۃ المطلقۃ ولما اتضح ان مصداق الوجود حقیقۃ واحدۃ واجبۃ لا وجود لما سواہا ولا تحقق لما عداہا فاختلاف الاشیاء بالجوہریۃ والعرضیۃ وغیرہا من انحاء الاختلاف وضروب التباین وشجون التغایر انما ہو بتعینات وذلک الامر الواحد وتلک التعینات مع بنوعہا عن نفس تلک الحقیقۃ بلا انضیاف امرالیہا متغائرۃ فی انفسہا ومغایرۃ لتلک الحقیقۃ واذ لیست تلک الحقیقۃ الحقۃ محصورۃ فی تعین ومقصورۃ علی قید بل ہی مطلقۃ عن کل تعین وقید لم تعدم لعدمہ ولم تبطل ببطلانہ اذ تحققہا لیس منوطا بتحققہ بل تحققہ بتحققہا فصح امکان التعین مع وجوبہا وعدمہ مع وجودہا وفناءہ مع بقاءہا وحدوثہ مع قدمہا کما ان

الوجود الالٰہی للطبیعة عند الحکماء لاتبطل ببطلان الوجود الفردانی اذ الطبیعة فی وجودہا الالٰہی
غیر مقصورة علی الوجود الفردانی فجاز قدم الوجود الالٰہی مع حدوث الفردانی مع ان الوجود
الالٰہی ہو الوجود الفردانی الا باعتبار فانہ اذا وجد زید وجدت الحقیقة الانسانیة ولیس
للحقیقة الانسانیة وجودان متمایزان احدہما وجود زید والآخر وجود الحقیقة المجردة عن التعین فان ذلک
ممتنع بل وجود زید ہو وجود الحقیقة الانسانیة الا ان الحقیقة الانسانیة مطلقة غیر مقصورة علی ہذا الوجود
والتعین الزیدی مقصورة علیہ واذ قد افادک البرہان العلم بان التعین الزیدی لایزید علی الحقیقة
الانسانیة بل تلک الحقیقة بجوہرہا تعینت فسمیت زیدا ومع ذلک لم تتقید بہذا التعین حتی (یکون)
مقصورة علیہ وایقنت بان حدوثہ وفناءہ لایصادم قدمہا وبقاءہا فان علیک ان تتفطن و
تتیقن بان تعینات الحقیقة الحقة مع کونہا ناشئة عنہا بذاتہا بلا زیادة امر علیہا بالکلیة ممکنة (آسان شدہ)
وتلک الحقیقة مع انہا بنفسہا تعین حقة واجبة فاحکام التعینات بما ہی تعینات لاتسری الی الحقیقة
المطلقة بما ہی ہی ولا احکامہا بما ہی ہی تسری الی التعینات ولا حکم تعین یسری الی تعین آخر فلا
یجوز ان یسند الی الحقیقة الحقة المطلقة ما یستند الی التعینات من الامکان والبطلان والمذلة والہوان (خواری)
والخسار والافتقار والخساسة والنجاسة والجوہریة والعرضیة والکثافة والجسمیة واللذة والالم (زیان کاری)
والحدوث والعدم والجزئیة والتالیف والعبودیة والتکلیف والتقوی والثواب والطغوی (گمراہی)
والعقاب الی غیر ذلک لان تلک الحقیقة الحقة واجبة فلا تبطل وعزیزة فلا تذل وکاملة فلا تخسر
وغنیة فلا تفتقر ولیس وراءہا ما تستکمل ہی بہ او تفتقر ہی الیہ ولا ما وراءہا ما ینافیہا وینافرہا فتعاقب
وتتالم بہ او مایلائمہا فتثاب وتلتذ بہ او مایحل فیہا او ما تحل ہی فیہ او ما تعبدہ او ما تکلف بہ او
ما تتالف منہا او ما تتالف ہی منہ او ما یکون ہیولی او صورة او مقدارا لہا او لطیفا او نظیفا او
شریفا بالقیاس الیہ وہکذا کما لایجوز ان یسند الی التعین بما ہو تعین ما یستند الی الحقیقة المطلقة

بما ہی ہی من الاطلاق والوجوب والقدم والکمال والجمال والعزة والجلال والقہر والسلطان الی غیر ذلک وکما لا یصح ان یسند الی تعین ما یستند الی تعین آخر ولکل من مراتب الاطلاق والتعین اسم یخص بہا واحکام مرتبة علیہا وآثار مستندة الیہا لا یتعداہا کما ان للطبیعة المطلقة التی تسمیہا الحکماء کلیا طبعیا اسماء واحکاما خاصة بمرتبة الاطلاق ولہا بما ہی متطورة فی التعینات اسامی واحکام وآثار بحسب کل تعین تعین لا یجاوز احکام تعین وآثارہ الی تعین آخر مع ان تلک التعینات ناشئة عن نفس الحقیقة المطلقة بلا زیادة امر علیہا کما دل علیہ البرہان ولا ینبغی ان یتوہم من کلامنا ہذا ان حقیقة الحقة الواجبة کلیة مبہمة اذ مقصودنا ازالة الاستبعاد الذی یسبق الیہ الوہم من ان المطلق لو کان عین المتعین وکانت التعینات ناشئة عن ذات المطلق لم یکن بین المتعینات فی انفسہا وبینہا وبین المطلق تغایر ولا بین احکام المتعینات فی انفسہا و ولا بینہا وبین احکام المطلق تخالف وتباین لا ان الحقیقة الحقة الواجبة طبیعة مبہمة فانہا مصداق للوجود بذاتہا ولو کانت مبہمة لما کانت بذاتہا مصداقا للوجود ولما استبان ان لکل مرتبة من مراتب الاطلاق والتعین اسامی واحکاما یخصہا فاطلاق اسم مرتبة الاطلاق علی مرتبة من مراتب التعین واطلاق اسم مرتبة من مراتب التعین علی مرتبة الاطلاق او مرتبة اخری من مراتب التعین زندقة والحاد الا ان یعنی باطلاق اسم المطلق علی المتعین الدلالة علی ان التعین لا یزید علی الحقیقة المطلقة ولنضرب لذلک مثالا وان کان جلشانہ اجل من الامثال ولہ المثل الاعلی وذلک ان البحر حقیقتہ بنفس حقیقة الماء من دون ان یزید فیہ الی حقیقة الماء امر ثم فیہ امواج متلاطمة یحدث بعضہا ویفنی بعضہا منہا صافیة ومنہا کدرة منہا طاہرة ومنہا قذرة ومنہا ملحة ومنہا عذبة فلیتامل ما حقیقة الموج فلیس الموج الا الماء المتعین بنفسہ وتموج وتکیف بکیفیة من الصفاء والتکدر والتطہر والتقذر والملوحة والعذوبة فحقیقة

ناپاک ۱۲

کل موج موج من الامواج المتمائزة بالتعینات المتخالفة بالکیفیات حقیقة واحدة ظهرت فی الکثرة بنفسها وطبیعة مطلقة تنفنت فی التعینات بذاتہا واختلت کیفیات متضادة واکتنفت عوارض متقابلة وہی مع کونہا مشترکة بین الامواج منشاء لامتیاز بعضہا عن بعض کما اومانا الیہ حیث حققنا ان طبیعة الجسم المتصل ہی المنشاء لامتیاز اجزائہ بعضہا عن بعض فمن ظن ان الموج سائن محض لحقیقة الماء التی ہی البحر فقد خطاء ومن ظن ان البحر ہو الموج والموج ہو البحر بلا فرقان ما اصلا فقد اخطاء فان الامواج متجددة بالحدوث والعدم والبحر بحر علی ما کان فی قدم لکن الحق ان الموج ماء تعین وحقیقة الماء لا تنعدم بانعدام التعین الموجی فلا یلزم من کون الموج ماءً تعین انعدام الماء بانعدام الموج اذ انعدام الموج ہو انعدام تعین الماء لا انعدام جوہرہ وان کان تعینہ ناشیا عن نفس جوہرہ فلا منافات بین وجوب الماء واسکان التعین وکما ان حقیقة الماء جامعة بین الکیفیات المتضادة من الملوحة والعذوبة والصفاء والکدورة وغیرہا کذلک الحقیقة الحقة جامعة بین التنزیہ والتشبیہ منزہة عن التقیید بالتنزیہ فاما الذین شغفوا وزخرفوا بالتمویہ وسموا التحدید والتقیید بالتقدیس وزینوا ذلک فی اعین المقلدین بالتدلیس ویرون الاشیاء ذوات متباینة ایاہا ویعتقدون للوجود منشاءً ومصداقا قاسواہا فانہم قد قصروا فی المعرفة والادراک حتی وقعوا مع علوہم فی التجرید وادعائہم الایمان بالتوحید بالتنزیہ الذی ہو عبارة عن التحدید والتقیید فی اشراک الاشراک فان الممکنات لو کانت ذوات متباینة مباینة لخالقہا کانت مصادیق للوجود باستناخ خالقہا وعندہم ان ما ہو مصداق الوجود بذاتہ واجب لذاتہ فہم اذ ینزہون سبحانہ عن الانبساط فی الاشیاء یشرکون من حیث لا یدرکون ویعتقدون مع ظنہم انہم موحدون تعدد الوجباء بخلاف من آمن بان مصداق الوجود حقیقة واجبة بذاتہا واجبة لذاتہا منبسطة فی تطوراتہا مطلقة مع تعیناتہا وانہا لیست

شیفتہ شدند ۱۲ زینت دادند۔ تلمیع

فریب ۱۲

ای حقیقة حقہ

دامہا ۱۲

تطوراتها زائدة علیها ولاتعیناتها منضافة الیها بل ہی بنفسها منشاء للتعینات وینبوعها واصل للاشیاء
وہی فروعها وہی الحقیقة والاشیاء احوالها وہی النور بذاتها والجازات اظلالها وان لیس للوجود
مصداق سواہا وان طباع الوجود لایسع شیئاً ماعداہا فقد ایقن بان تلک الحقیقة یستحیل ان
یکون لها ند کما لایعقل ان یکون لها ضد ولا ان یکون لها شریک او مماثل ولیس لها عنده قید تکون
محصورة فیه ولاحد ولذا قال الشیخ الاکبر خاتم الولایة البالغ من ذری العرفان اقصی الغایة فی فصوص الحکم
فان قلت بالتنزیه کنت مقیداً وان قلت بالتشبیه کنت محدداً وان قلت بالامرین کنت مسدداً
وکنت اماماً فی المعارف سیداً فمن قال بالاشفاع کان مشرکاً ومن قال بالافراد کان موحداً فایاک
والتشبیه انکنت ثانیاً وایاک والتنزیه ان کنت مفرداً فما انت ہو بل انت ہو وتراه فی عین
الامور مسرحاً ومقیداً انتہی کلامه الشریف یعنی ان من نزه قید حقیقة الحق وقد استبان انها
مطلقة بلاتقیید ومن شبه فقد حدہا وقد تحقق انها حقة من دون تحدید ومن اطلق وحقق فما قید
ولاحدد وقال بالامرین فانه سدد فمن قال بالاشفاع ای بتعدد مصداق الوجود فقد اشرک
کما عرفت من ان القول بتعدده یفضی الی القول بتعدد الوجباء ومن قال بافراد مصداقه کان موحداً
حقاً وذلک شان العرفاء فایاک والتشبیه ان کنت ثانیاً ای مغایراً لحقیقة الحق او قائلاً باثنینیة
الحق والخلق وایاک والتنزیه ان کنت مفرداً یعنی ما یکون مصداقاً للوجود بذاته اذ قد بان ان
مصداق الوجود فی کل شیء نفس حقیقة وان ماہو مصداق للوجود بنفسه نفس حقیقة الواجب سبحانه
کما ایقنت به فیما سبق فلامساغ للتنزیه لافضائه الی القول بتعدد مصداق الوجود واقتضائه القول
بتعدد الواجب سبحانه وتعالی عما یشرکون او یعنی بالمفرد الحاکم بافراد مصداق الوجود والحاصل
واللّٰہ والمقصود انه لما تحقق ان مصداق الوجود حقیقة واحدة مطلقة بذاتها متطورة فی تعیناتها
وتبین ان المتعین لیس مبایناً للمطلق بل ہو المطلق المتعین بنفسه ولاعینالہ من کل وجه اذ المطلق

مطلق والمتعین متعین فلا سبیل الی التشبیہ والا کان المطلق عین المتعین من کل وجہ ولم یبق بین الحق
والخلق بون ولا الی التنزیہ والا کان مباینا ایاہ من کل وجہ ولم یکن للخلق لمباینتہ مصداق الوجود
فرق ۱۲
تحقق وکون والی ذلک اشار حیث قال فلا انت ہو لمغایرتک ایاہ بالتعین والاطلاق بل انت
ہو لاتحاد المطلق والمتعین بحسب المصداق وتراہ فی عین الامور سرحا مطلقا ومقیدا متعینا ہذا
وقد وقع الاطناب فی ہذا الفصل اہتماما بہذا الاصل وتقریر الحق بالاعادۃ لا یخلو عن الافادۃ
ولا یظن بکل مکرر انہ مضیّع فیکرر القند یحلو ویکرر المسک یتضوع **الفصل الثانی** ان من حسن الاسلوب
ضائع کردہ شدہ ۱۲ — خوشبو ۱۲
فی ابانۃ المطلوب ان یبدء بالاقیسۃ الشعریۃ التی ہی اعلق بالقلوب لتورث تخییلا صحیحا ثم ینتقل
الی الخطابۃ التی تفید ظنا وترجیحا ثم الی الجدل المفضی الی التبکیت والاقناع ثم الی البرہان الموجب
للاتباع فان الحکیم لسقام الاحلام کالطبیب لسقام الاجسام فالحکیم یمرّن الذہن بالقضایا الشعریۃ
معتاد ۱۲
بالتخییل والطبیب یسکن العلیل ویشفیہ بالتعلیل ثم الحکیم یتدرج الی الخطابۃ بخطاب بین کالطبیب
بہانہ ۱۲
ینتقل من التعلیل الی تدبیر ہیّن ثم الحکیم یبطل المقدمات الباطلۃ المسلمۃ المتمکنۃ فی الاذہان و
ینقیہا والطبیب یسہل المواد الفاسدۃ الردیۃ المتعفنۃ فی الابدان وینقیہا ثم الحکیم بعد ابطال
المقدمات الباطلۃ یشتغل بافادۃ الحق الصراح والطبیب بعد تنقیۃ المواد الفاسدۃ یشتغل بالتقویۃ
والاصلاح ولما کان الشعر اکثر مبناہ علی الاختلاق والکذب کان افتتاح ہذا المطلب الاہم
والمارب المہم بہ من سوء الادب فطوینا عنہ کشحا وضربنا عنہ صفحا فعقدنا المقدمۃ فی الخطابۃ
نہی کردیم ۱۲ — پہلو ۱۲ — اعراض کردیم ۱۲ — گرہ دادیم ۱۲
باسناد ہذا المطلب الی عصابۃ ہم اہل الاصابۃ استیناسا للافہام العامیۃ
گروہ ۱۲
المستوحشۃ وتسکینا للخواطر الجمہوریۃ المتہوشۃ فان العوام کالانعام فی اصفاد التقلید اساری
مضطرب ۱۲ — زنجیرہا ۱۲
دعناۃ وفی انہاج التسدید حیاری وعماۃ ینقادون للکبراء السادۃ ولا یہتدون من دون
بقید ۱۲ — راہ ناہموار ۱۲ — حیرت زدہ ۱۲ — کور ۱۲ — اطاعت میکنند ۱۲ — راہ یاب ۱۲
القادۃ واذ قد کانت العامۃ نافرۃ عنہ اشد نفار استنکرہ ایاہ ای استنکار حتی لایکادون یفقہونہ
گریزندہ

تصورا وتخيلاً فضلا عن ان يعلموه تصديقا وتحصيلا ناسب ان يصور هذا المطلوب ليتمكن في الاذهان
ثم لا نمهل في الدلالة عليه بالبرهان ليجيئوا الى التصور تصديقا والى التخيل تحقيقا ولئلا يبادروا
قبل الاستكشاف الى الاستنكار والاستنكاف فلم نلتفت اولا الى المذاهب الباطلة ولا الى
ما فيها من الخطاء والخطل بل امعنا في ابانة الحق وسلكنا سبيل البرهان قبل الجدل ولعلك دريت
بما وعيت ان اهم ما يبتني عليه ما ذهبنا اليه مقدمتان الاولى ان مصداق الوجود حقيقة واحدة
الثانية ان المطلق هو المتعين بنفسه والمشترك هو المميز بذاته ونحن قد سلكنا في اثبات المقدمة
الثانية طريق الجدل ايضاً ونريد الآن ان نسلك في اثبات المقدمة الاولى ايضاً ذلك الطريق مع
ما اوردناه ونورده في اثباته من البرهان المؤسس على التحقيق ليكون للحق في الافهام
اثبت وللجدل بين الخصام اكبت ولما تمكن الحق في ذهنك وحصلته حق التحصيل وايقنت
ببطلان ما يخالفه اجمالا فلعلك تنزع الى ابطاله بالتفصيل فنحن الآن في صدد ان نبطل ما يخالف الحق
بالبرهان والدليل وافراد ما يخالف الحق على نحوين فمنه المذاهب المناقضة ومنه الشبه المعارضة
والشكوك العارضة فلنا في هذا الفصل مقامان المقام الاول في ابطال المذاهب الباطلة
ليستنتج منه اثبات الحق ببطلان نقيضه فنقول الوجود بالمعنى المصدري البديهي الفطري لا نزاع
في انه انتزاعي ولا في انه مشترك ولا في انه ليس عينا لشيء من الحقائق ولا في انه بديهي اولي وانما
النزاع في مصداقه ومنشاء انتزاعه اذ لا ريبة في ان له منشاء انتزاع في الواقع والا لم
يكن الوجود واقعيا اذ واقعيات الانتزاعيات هي واقعية مناشيها فذلك المصداق
اما عين الحقيقة المتحققة فاما عين الممكنات الموجودة وعين الواجب جميعاً وهي في انفسها متغايرة
وحقائقها متباينة لا يجمعها حقيقة مشتركة وهو مذهب الشيخ المقدام ابي الحسن الاشعري فمصداق
الوجود على هذه حقائق مختلفة متخالفة او تلك الحقيقة المتحققة التي هي مصداق الوجود حقيقة

واحدة غير مبهمة هي عين كل موجود كما حققناه وهو مذاق الصوفية الكرام قدس الله اسرارهم
او حقيقة واحدة مبهمة مشككة كاملة في بعض مراتبها وهي الواجبة وناقصة في بعضها متفاوتة في النقصان
وهي وجودات الجواهر والاعراض وتلك الحقيقة بنفسها ما به الاشتراك وما به الامتياز وهو الذي
اختاره الاشراقية او غير الحقيقة المتحققة فاما منتزع عنها ويعزى الى شيخ الاشراق او منضم اليها
فاما في الممكنات والواجب جميعاً وهو مذهب المتكلمين او في الممكنات فقط وهو مذهب المشائين
فانهم ذهبوا الى ان الوجود في الواجب عينه وفي الممكنات زائد عليها منضم اليها او منفصل عنها
مباين اياها واحد بذاته واجب لذاته وموجودية الاشياء انما هي بانتسابها اليه وهو ما ذهب اليه
جماعة من المتصوفين والمتفلسفين فهذه سبعة ووجه الضبط ان الوجود اي ما به الموجودية
اما انتزاعي وهذا ما يعزى الى الشيخ المقتول او انضمامي فاما في الكل وهو مذهب المتكلمين
او في الواجب فقط ولم يذهب اليه احد او في الممكن فقط وهو مذهب المشائين او منفصل عن
الموجودات وهو مذهب بعض المتصوفين والمتفلسفين او هو عين الموجودات فهو اما حقيقة واحدة
مبهمة مشككة وهو مذهب الاشراقية او حقيقة واحدة مطلقة غير مبهمة ولا مشككة وهو المذهب الحق
او حقائق متعددة يطلق عليها الوجود باشتراك اللفظ وهو مذهب الاشاعرة او جزء للموجودات
وليس مذهبا لاحد وهذه المذاهب كلها باطلة ما خلا المذهب الحق اما ما يعزى الى شيخ الاشراق
فظاهر البطلان اذ ليس النزاع في الوجود المصدري الانتزاعي بل في منشائه ويستحيل ان
يكون منشائه انتزاعيا وقد سبق في اثناء المقدمات الممهدة في الفصل الاول واما كون الوجود
صفة انضمامية في الكل او في الممكن فقط كما هو مذهب المتكلمين والمشائين فقد فرغنا عن ابطاله
هناك ومع ذلك فهو لا يكاد يستقيم على اصولهم اما على اصول المتكلمين فلان الوجود اما موجود او
معدوم لا سبيل الى الثاني اذ المعدوم يستحيل ان يكون منضما الى شيء ما ولا الى الاول لانه

لوكان موجودا قام به الوجود اذ لا معنى لصدق الموجود من دون قيام الوجود عندهم فيلزم قيام المعنى بالمعنى وتسلسل الوجودات اذ الكلام فی وجود الوجود كالكلام فی الوجود واللازم باطلان عندهم واما على اصول الفلاسفة فلان الوجود على انه التقدير صفة منضمة الى الماهية وقائم بها فهو عرض فيها او صورة لها ضرورة ان الحال فی الشیٔ اما عرض او صورة عندهم لا سبيل الى الثانی اذ الصورة عندهم محصورة فی الجسمية والنوعية والوجود ليس فی شیٔ منهما ولا الى الاول لانه لو كان عرضا كان محتاجا الى موضوعه فيكون متاخرا عن موضوعه بحسب الوجود ويكون وجود موضوعه سابقا على وجوده فيلزم ان يكون فی مرتبة وجود موضوعه معدوما فيكون وجود موضوعه معدوما لان هذا الوجود المعدوم هو وجود الموضوع واذا كان وجود الموضوع معدوما كان الموضوع معدوما وقد فرضناه موجودا هف وما يقال من ان وجود الوجود نفسه وليس له وجود زائد عليه فان صح فی الواقع فلا يصح على اصولهم لان الوجود انما هو عين الموجود فی الواجب وعينية الوجود عندهم مساوقة للوجوب فكيف وجود الوجود نفسه وايضاً لوكان الوجود صفة منضمة فاما ان يكون له حلول فی موصوفه اولا وعلى الثانی لا انضمام وعلى الاول يكون تشخص الوجود مستفادا عن تشخص محله لما ثبت عندهم من ان تشخص الحال فرع تشخص المحل والتشخص مساوق للوجود فيكون وجود الوجود فرعا لوجود محله فيلزم ان يكون محله موجودا قبل انضمامه اليه وهو خلف عندهم وايضاً اما ان يكون وجود الوجود زائدا عليه اولا فان كان زائدا عليه امتنع وجود شیٔ من الاشياء اذ وجود شیٔ من الاشياء على هذا التقدير لا يمكن الا بانضمام الوجود اليه وهو لا يمكن الا بوجود الوجود ووجود الوجود لا يمكن الا بانضمام الوجود اليه وانضمام الوجود الى الوجود لا يمكن الا بان يكون الوجود المنضم موجودا وهو انما يمكن بانضمام الوجود اليه وهلم جرا الى غير النهاية وذلك صريح الاستحالة فيستحيل وجود شیٔ من الاشياء

وان لم يكن زائدا عليه بل كان عينه فاما ان يكون له حلول في موصوفه اولا وعلى الثاني يكون الوجود
قائما بذاته ويكون وجوده عينه فيكون واجبا لذاته وهو خلاف مذهبهم مع بطلانه في نفسه
اذ الوجودات متعددة فلو كانت واجبة يلزم تعدد الواجب وعلى الاول يلزم ان يكون له وجودان
الاول الوجود الذي هو عينه الثاني الحلول فانه نحو من الوجود ولا يمكن ان يقال ان
الوجود الذي هو عينه هو الحلول لان الحلول معنى نسبي مغاير للمنتسبين ومما يقضي به العجب ما قال
شيخهم ورئيسهم من ان وجود الاعراض في انفسها هو وجودها لمحالها الا ان العرض الذي
(بوعلی سینا)
هو الوجود لما لم يحتج في وجوديته الى وجود زائد لم يصح ان يقال وجوده في نفسه هو وجوده
في موضوعه بل هو نفس وجود موضوعه وذلك الكلام بعد تعقل التأمل لا يعود الى طائل لانه
ان اراد بقوله وجود الاعراض في انفسها هو وجودها لمحالها ان وجود الاعراض في انفسها هو فيها
لمحالها فذلك حق بيد ان شان الوجود على تقدير كونه عارضا للمهية عرضا فيها ايضا ذلك الشان
فانه على هذا التقدير يكون قائما بالمهية فيكون وجود الوجود في نفسه هو وجوده لمحله وقيامه به من دون
فرق بينه وبين سائر الاعراض لان وجود شيء لمحله عبارة عن وجود مستقل لحقه اعتبار غير مستقل
فلو لم يكن للوجود وجود استحال ان يقوم بغيره ويوجد له فان زعم ان الوجود غير قائم بالمهية فاما
ان يقول انه عينها او يقول انه منفصل وعلى التقديرين فهو ليس بعرض فيكون الحكم بعرضية الوجود
واستثنائه عن حكم سائر الاعراض حشفا لا طائل تحته وان اراد به معنى آخر فليصوره ولا حتى ينظر فيه
وههنا بيان آخر وهو ان الوجود لو كان صفة منضمة فاما ان يكون الوجودات الخاصة حقائق متباينة
لا يجمعها حقيقة مشتركة وهو خلاف مذهبهم لاصرارهم على اشتراك الوجود او يكون الوجود حقيقة واحدة
مشتركة ويكون افرادها قائمة بالاشياء فيكون تلك الحقيقة كلية وافرادها متشخصة فاما ان يكون
تشخصات افرادها زائدة على تلك الحقيقة اولا وعلى الاول تكون لتلك الوجودات وجودات

زائدة علیها و یکون موجودیة الوجودات بانضمام وجوداتها الیها وکذا الکلام فی وجودات الوجودات
فیلزم ان یکون جعل المٰهیة بالجعل المولف وهو عبارة عن ضم الوجود الی المٰهیة مستلزما لجعول
لامتناهیة اذ ضم الوجود الی المٰهیة لایعقل من دون ضم الوجود الی الوجود وضم الوجود الی الوجود
لایعقل من دون ضم الوجود الی وجود الوجود وہکذا اذ ضم المعدوم غیر معقول واللازم صریح
البطلان وعلی الثانی یکون تلک الحقیقة الواحدة منشاء التشخصات فتکون تلک الحقیقة مابه الامتیاز
بین افرادہا کما انها مابه الاشتراک بینها وہو خلاف ماذہبوا الیه ومن سبیل آخر لوکان الوجود
حقیقة واحدة مشترکة منضمة الی المٰہیات فاما ان یکون وجود تلک الحقیقة عینها او یکون منضما
الیها فان کان منضما الیها تسلسلت الوجودات وان کان عینها کانت تلک الحقیقة بنفسها منشأ
لانتزاع الوجود ومصداقا له فیکون بنفسها شخصاً واحداً لاحقیقة کلیة مشترکة اذ الکلی لابهامه
یستحیل ان یکون مصداقاً للوجود الذی ہو مساوق للتشخص کما ذہبوا الیه ومما یلزم المشائین
ان منشاء انتزاع الوجود المصدری علی رائہم امران الاول نفس ذات الواجب سبحانه
والثانی الحقیقة المشترکة المنضمة الی مٰہیات الممکنات وانه منتزع عن نفس ذات الواجب تعالیٰ
وجوہر تلک الحقیقة بلا انضیاف امر ومن دون انضمام معنی والاتساق الکلام فیه واذا کان کذ
فلابد وان یکون بینهما مشترک ذاتی وجامع جوہری لما تقرر عندہم من ان کل مفہوم متحصل
لایکون عدمیا ولا اضافیا فانه اذا انتزع عن نفس جوہر ذاتین فانه منبعث عن جوہری
مشترک بینهما وہذہ المقدمة مع انها صادقة بشہادة الضرورة الغیر المکذوبة ووجدان الفطرة
الغیر المشوبة فی ما بینہم مشہورة وفی کتبہم مسطورة وعلی السنتہم مذکورة ولولا ان تلک المقدمة
مسلمة عندہم لم یکن لہم سبیل الی اثبات توحید الواجب بالبرہان اذ ما یستدلون به علی اثبات
التوحید مبنی علی ان وجوب الوجود لایمکن ان ینتزع عن ذاتین لایشترکان فی نوع او

جنس فلو تعدد الواجب کان افراده اما افراد النوع او انواع الجنس والنوع غنی عن خصوص تعین فردی فلا یکون الفرد بما ہو فرد واجبا والجنس امر مبہم فلا یکون بنفسہ مصداقا لوجوب الوجود والمقدمۃ المبنی علیہا البرہان انما یتم اذا ثبت ان المفہوم الواحد المنتزع عن نفس ذاتین انما یکون منبعثا عن جوہری جامع بینہما ہو مصداق لذلک المفہوم بنفسہ ثم العقل والبرہان والبدیہۃ والوجدان غیر فارقۃ بین الوجوب بالقیاس الی مصداقہ وبین الوجود مقیسا الی منشاء انتزاعہ ومن غرق فعلیہ البیان علی انا قد کفینا المؤنۃ فی اثبات تلک المقدمۃ حیث حققنا ان نسبۃ الوجود الی مصداقہ نسبۃ الانسانیۃ الی الانسان والحیوانیۃ الی الحیوان ولا یرتاب من فطم عن اللبان وان لم یرتضع بید الکسب والبرہان ان اشتراک الانسانیۃ والحیوانیۃ بین امرین کاشف بل حکایۃ عن اشتراک الانسان والحیوان بینہما فکذلک اشتراک الوجود بین حقیقتین وانتزاعہ عن نفس جوہرہما حکایۃ عن اشتراک مصداقہ بینہما فیلزم علی رأیہم ان یکون بین الواجب سبحانہ وبین الحقیقۃ المنضمۃ الی مہیات الممکنات ذاتی مشترک فیلزم ترکب الواجب واشتراکہ مع الممکن فی الذاتی واللازم باطل بالاجماع وبقضاء البرہان الواجب الاتباع وہذا البیان لابتنائہ علی مقدمۃ صادقۃ واقعیۃ مذعنۃ بہا بالیقین مسلمۃ مشہورۃ مذکورۃ فیما بین المشائین یمکن ان یساق علی مساق البرہان وان یقرر علی طریق الجدلیین والاول اثبت والثانی اکبت وہذا البرہان کما یبطل رای المشائین یبطل رای الاشاعرۃ ایضا فتدبر ومن ذہب الی ان الوجود منفصل عن الموجودات مبائن ایاہا وموجودیۃ الاشیاء انما ہی بالانتساب الیہ فلعلہ اشتبہ علیہ المنتزع عنہ بعلۃ الانتزاع اذ لا ریبۃ فی ان الوجود المصدری منتزع عن الاشیاء الموجودۃ فمطابقہ لیس امرا خارجا عنہا مبائنا محضا لہا نعم یجوز ان یکون علۃ انتزاعہ وہی علۃ تلک الاشیاء ومبائنۃ ایاہا ولیس الکلام فیہا انما الکلام فی المنتزع عنہ

علی ان ذلک المنفصل ان کفی بنفسہ فی موجودیۃ الاشیاء باسرہا لزم تحقق الکل بتحققہ وہو ظاہر البطلان
وان لم یکف لم یکن الانتساب الیہ ما بہ الموجودیۃ لجمیع الاشیاء فانقیل انہ متعدد فلا یکون واجبا
لاستحالۃ تعددہ وہو خلاف رأیہ وایضاً ان کان للمہیات مدخل فی ترتب الآثار فلا یکون ذلک
المتعدد بنفسہ ما بہ الموجودیۃ للاشیاء والالغت المہیات وہو صریح البطلان ومع ذلک کلہ
لا سبیل الی ان یکون ما بہ موجودیۃ الاشیاء امرا منفصلا عنہا مباینا ایاہا لان التشخص مساوق
للوجود فما بہ الموجودیۃ ہو ما بہ التشخص فما بہ موجودیۃ الاشیاء لو کان امرا واحدا منفصلا کان ما بہ التشخص
ایضاً ذلک الامر المنفصل الواحد والثانی باطل اذ نسبۃ ذلک الامر المنفصل الی جمیع الاشیاء
واحدۃ متساویۃ وجمیع الاشیاء بالقیاس الیہ سواسیۃ فہو لا یکون مشخصا لشیٔ من الاشیاء
اذ مشخص الشیٔ یجب ان یکون لہ خصوصیۃ مع ذلک الشیٔ وہو ظاہر فان قیل ان لذلک الامر
المنفصل کل من الاشیاء ارتباطاً وخصوصیۃً لیس لہ ذلک الارتباط وتلک الخصوصیۃ مع
غیر ذلک الممکن وذلک الارتباط وتلک الخصوصیۃ مناط التشخص فنقول تلک الارتباطات
والخصوصیات نسب واضافات لا تتحقق الا بعد المنتسبین فہی متاخرۃ عن الاشیاء الموجودۃ
المتشخصۃ فتستحیل ان یکون ہی مناط التشخص والموجودیۃ وایضاً تلک الارتباطات انتزاعیۃ
فواقعیتہا عبارۃ عن واقعیۃ مناشیہا ومنشاء انتزاعہا اما ذات ذلک الامر المنفصل
وہی لتساوی نسبتہا الی الاشیاء لا یکون ما بہ التشخص لشیٔ واما ذوات الاشیاء فذواتہا ہی
مناشی تشخصاتہا فہی مناشی موجودیتہا فیرجع ذلک المذہب الی مذہب الاشاعرۃ فلا یکون
مذہبا علی حیالہ ولا یحتاج لعد ابطال مذہبہم الی ابطالہ واما الاشراقیۃ فہم وان اصابوا فی ان
قالوا ان مصداق الوجود حقیقۃ واحدۃ وانہا بنفسہا ما بہ الاشتراک وما بہ الامتیاز ولکنہم قد اخطاؤا
فی ان تخیلوا ان تلک الحقیقۃ کلیۃ مشککۃ متفاوتۃ بالنقص والکمال فالکامل واجب

والناقص ممکن وذلک لان تلک الحقیقة لوکانت کلیة لماکانت مصداقاً للوجود بنفسها اذ الکلی مبہم
والمبہم لایعقل کونہ مصداقا للوجود بنفسہ ثم تلک الحقیقة لما وجبت فی بعض مراتب تعیناتہا کانت واجبة
بنفسہا بلا زیادة امر علیہا ولماکانت واجبة بنفسہا امتنع امکانہا فالقول بامکانہا فی بعض مراتبہا مالا سبیل الیہ
فالحق انہا حیث یظن انہا ممکنة لیست بممکنة بل ہی واجبة وانما الممکن تعیناتہا علی ان تلک الطبیعة لماکانت مطلقة
غیر مقصورة علی تعین ما اصلا کان کل تعین من تعیناتہا غیر واجب نظراً الی سنخ الطبیعة فلا یکون تعینہا الکمالی الذی یقولون
لوجوبہ واجبا بالقیاس الی تلک الطبیعة المطلقة فلا تکون تلک الطبیعة فی کمالہا الذی ہو عبارة عن تعین من تعیناتہا واجبة
وفی بعض تعیناتہا ممکنة واما مذہب الاشاعرة فقد اشرنا الی ابطالہ ومما ینبہ علی بطلانہ انہ لاریبة فی
ان الوجود المصدری امر انتزاعی منتزع عن الاشیاء مشترک بینہا واشتراکہ بینہا واقعی اذ لا یرتاب
فی ان بین موجود وبین موجود من الاشتراک فی الواقع مالیس بین موجود ومعدوم وواقعیة
الانتزاعیات انما ہی بواقعیة مناشیہا فما بہ الاشتراک بین الموجودات اما ان یکون ہذا المعنی
الاعتباری الذی ہو من المعقولات الثانیة من دون ان یکون بازائہ مصداق مشترک متحقق
فی الواقع بنفسہ وہو صریح البطلان لان واقعیة الانتزاعیات تابعة لواقعیة مناشیہا فلولا ان لہ
منشأ ہو منشأ الاشتراک بین الموجودات لماکان الاشتراک بینہا واقعیا واما ان یکون ہناک
مصداق ہو منشأ الاشتراک بین الموجودات فیکون ذلک المصداق حقیقة واحدة ہی مصداق
للوجود المصدری بنفسہا وتکون تلک الحقیقة واجبة لذاتہا متاصلة فی الوجود ویکون الاشیاء
تعینات لہا وذلک ہو المذہب الحق وہو بالاتباع احق واما احتمال ان یکون ما بہ موجودیة الاشیاء
جزءً منہا فہو مع انہ لیس مذہبا لاحد باطل لانہ لوکان کذلک کان اما جزءً خارجیاً فاما ان یکون مفتقراً
فی موجودیتہ الی الجزء الآخر فلا یکون بنفسہ مصداقا للموجودیة او مستغنیا عنہ فلا یلتئم منہ حقیقة حقیقیة
اوجزءً ذہنیا والاجزاء الذہنیة تحلیلیة مصداقہا نفس الحقیقة فالوجود علی ہذا التقدیر نفس الحقیقة

فان کانت واحدۃ منبسطۃ منطورۃ فی التعینات استقر الحق علی عرشہ والا بطل بطلان مذہب الاشاعرۃ
علی ان لابطال ہذا الاحتمال وجوہا لا یحتاج التفطن بہا الی تجشم واعتمال فانبلج الحق وانکشف
الاوہام وطلع الشمس وانجاب الظلام وانکشفت غیاہب الدیجور لما اشرقت بوارق النور
شروقا وجاء الحق وزہق الباطل ان الباطل کان زہوقا وہہنا حقائق لطیفۃ دقیقۃ ودقائق
بالتامل حقیقۃ ضربنا عنہا فی ہذہ العجالۃ خوفا عن الاطالۃ فی المقالۃ **المقام الثانی** لما کانت
ہذہ المسئلۃ مع کونہا من اصدق المسائل واحقہا ومن اجل اللطائف وادقہا قد عقلت العقول
فتوانت دون ادراکہا وتاہت وحیرت البصائر فعمیت دون اشراقہا او تعامت وکذلک
کلما کان اشرق واجلی کانت العیون الرمدۃ اضعف واعشی زعزع الناس تہویش الوہم
وتہویلہ وردعہم نزغ الشیطان وتسویلہ واستہوشہم وساوس حلیت فی اعینہم واعترتہم
شبہۃ زینت فی قلوبہم ونحن اذ کشفنا لک عن السر المکتوم وفضضنا ختام الرحیق المختوم
ودللنا علی السر الدقیق وعللنا وانہلناک بذاک الرحیق وعللنا لا نظنک تغتر بمن استراب
فی ہذا السر وارتاب وتجلب بعد مذاق الشراب برقراق السراب ومع ذلک فنحن نشیر
الی العقد والشبہ وانحلالہا کیلا یخدعک الوہم بکیدہ ویسیبک فی اسرہ وقیدہ فمن الشبہ
ان وحدۃ الوجود یستلزم امکان الواجب ووجوب الممکن و[2]منہا انہا یستلزم ابہام الحقیقۃ
الواجبۃ وکون الممکنات افرادا لہا و[3]منہا یستلزم نفی حقائق الاشیاء و[4]منہا انہا یستوجب
قیام الحوادث بذاتہ جل شانہ و[5]منہا انہا یستوجب جواز الحمل بین المتباینات لتحقق الاتحاد
فی الوجود و[6]منہا ان القول بہا قول باتصاف الواجب سبحانہ بالمتقابلات و[7]منہا انہ قول
باتصافہ باللذۃ والالم والنجاسۃ والخساسۃ وغیرہا و[8]منہا انہ قول بارتفاع التکالیف و[9]منہا
انہ قول ببطلان الرسالۃ لاتحاد المرسل والمرسل والمرسل الیہ و[10]منہا انہ لو کان حقا لادعی الیہ الانبیاء

وانت بعد احاطتک بما القمنا علیک واذعانک بما القینا الیک مستیقن بان الحقیقة المطلقة واجبة وتعیناتها ممکنة فالواجب واجب والممکن ممکن والحقیقة الواجبة مطلقة لا مبهمة لانها مصداق للوجود بذاتها والممکنات قیود لها وتعینات لا انها افرادها وحقائق الاشیاء عبارات عن تعینات الحقیقة الواجبة وهی مرتبة فی العموم والخصوص فالجوہریة تعین والجسمیة تعین اخص منه والحیوانیة اخص من الجسمیة والانسانیة تعین اخص من الحیوانیة والتعین الزیدی تعین اخص من الانسانیة ولما لم یکن التعینات امورا منضمة الی الحقیقة المطلقة بل اعتبارات انتزاعیة فهی غیر قائمة بها قیاما انضمامیا بل ہی منتزعة عنها ولا امتناع فی انتزاع الانتزاعیات عنه سبحانه عند احد فالحوادث غیر قائمة به تعالی بل ہی شیونه وحیثیاته ولما کانت الاشیاء عبارات عن التعینات وقد عرفت انها مع تنوعها عن نفس الحقیقة الحقة متغائرة متباینة ہی مناشی لانتزاع الوجودات المصدریة المتعددة لم یصح الحمل بینها کما لا یصح حمل مرتبة من مراتب التعین علی مرتبة الاطلاق وبالعکس کما قد سبق ذلک اذ لیس الاتحاد فی الوجود مطلقا مصححا للحمل الا تری الی المبادی الانتزاعیة المتعددة مع مناشیها فی الوجود وقد تفطنت سابقا بان نسبة التعینات الی الحقیقة نسبة الانتزاعیات الی مناشیها ولما کانت الحقیقة الحقة الواجبة متطورة فی تعیناتها ولکل تعین شان علی حیاله فکل تعین متصف بما لا یتصف به التعین الآخر بل بنقیض ما اتصف فلا امتناع بالاتصاف بالمتقابلات وقد عرفت سابقا ان احکام التعین بما ہو تعین لا تسری الی الحقیقة الحقة فلا یلزم اتصافها باللذة والالم والنجاسة والخساسة وغیرہا ولما کانت التعینات متغائرة ومغائرة للحقیقة المطلقة صح التکلیف والرسالة وما یتفرع علیهما ولما کانت الانبیاء علیهم السلام مبعوثین لتبلیغ الاحکام الی کافة الانام وکانت ہذہ العقیدة اجل من ان تنالہ عامة الافہام کانت دعوتهم الیها توریطا لهم فی الضلالة وتبعیدا ایاہم عن الہدی

والدلالة فلودعت الانبياء عليها فات فائدة الرسالة ولذا امروا عليهم السلام بان يكلموا الناس
بما يتمكنوا من فهمه من الكلام والسران بناء الرسالة على تغاير المطلق والمتعين وتغاير التعينات
فى انفسها لاستدعائها مرسِلا ومرسَلا ومرسلا اليه ومرسلا به فالدعوة المتفرعة على الرسالة المبنية على المغائرة
انما تكون هى الى ما يبتنى على التغائر فلا محالة لم يدع الانبياء عليهم السلام الى التوحيد الوجودى ولما
كان الرسول سفيرا بين الحق والخلق وواسطة بين الرب والعبد فله مناسبة بهما جميعا فهو من
حيث تبليغه الى الخلق رسول دينى ومن حيث قربه من حضرة الحق ولى صفى فهو من حيث انه
رسول مبلغ للاحكام الالهية لا يفصح الا عما عليه بناء الرسالة ومن حيث انه ولى متقرب للحضرة الاحدية يشير
الى ما هو شان الولاية ولذا بنيت الشريعة على الاظهار والاعلان وطويت الحقيقة على الاسرار والكتمان
فالشريعة ظاهرة باطنه الحقيقة والحقيقة معنى لفظه الشريعة ولما كان سيدنا ومولانا سيد الانبياء وافضل
الرسل وكانت ملته البيضاء اعدل الاديان والملل خاتما للرسالة جامعا لكمال الحكمة والعدالة
مبعوثا بجوامع الكلم متفصحا عن دقائق المعارف وجلائل الحكم كان الكتاب المنزل عليه والاحاديث
المفرقة اليه حاوية بين الشريعة والحقيقة جامعاً للحكم الجليلة منها والدقيقة كما اشار اليه الشيخ الاكبر
فى الفص النوحى من فصوص الحكم وسياتى نقله انشاء الله تعالى خاتمة قد اشرنا فى فواتح
الرسالة الى ان العلم بالله تعالى غير متوقف على الدعوة والرسالة وان العقل يستقل فى العلم بالصانع
ووجوده بالنظر الى مظاهر فيضه وجوده لكن يجب فى المعارف الدينية والعقائد اليقينية التى يستقل
بعلمها العقول ان ينتقل من الدلالة العقلية الى النواميس الالٰهية والجلايا القدسية التى جاء بها
الرسول ليزداد العقل الى الايمان ايمانا والصدر ثلوجا والقلب اطمينانا بتطابق العقل والسمع
وتعاون الحكمة والشرع لاسيما والوهم مستول على العقل سلطانه ونازع فى القلوب شيطانه لاسيما
فى المسئلة التى نحن فيها فقد افرطت فيها الاوهام وتملكه حيرة من قرع سمعه بها ادهش منها اوهام

فنحن اذ قد فرغنا بمنه واحسانه عن اثباتها بالدلالة العقلية القوية نريد الآن ان نشيدها ونؤيدها
بآيات الكتاب الالٰهی والاحادیث النبویة کیلا یشنع بمخالفة الشرع متکلم محجوج ولا یروع بمناقضة
السمع متکلف لجوج فنقول قد عرفت فی خواتیم الفصل الاول ان التقیید بالتنزیه شرک والتحدید
فی التشبیه افک والاطلاق تسدید ما فیه ریب وشک والآیات القرآنیة والاحادیث المصطفویة
جامعة بین التشبیه والتنزیه فان الکلمات الدالة علی التشبیه واقعة فی الذکر الحکیم واحادیث النبی
الکریم ولا یتأتی درنها الا المفهوم الاول لا معناه المأول لانها نازلة وواردة فی مقام الارشاد المقتضی
للایضاح والافهام دون الاهمال والابهام والاضلال والایهام ولم ینقل عن النبی علیه الصلوٰة
والسلام ولا عن عترته واصحابه الکرام عن طریق صحیح التصریح بوجوب تاویل شیٔ من المتشابهات
لاسیما وقد بعث صلی اللّٰه علیه وسلم بافصح کتاب وافصل خطاب واجزل منطق واجله واتم دین
واکمله ولو کانت المتشابهات واجبة التاویل لما وصف دینه بالاتمام والتکمیل وقد ورد
فی الکتاب المبین حکایة عن الانبیاء والمرسلین حیث دعوا قومهم الی التوحید انهم قالوا مخاطبین
ایاهم مالکم من اله غیره ومدلوله الصریح نفی الاله سوی اللّٰه مطلقاً باطلاً کان او حقاً وذلک
هو التوحید الوجودی الجامع بین التشبیه والتنزیه ولو کان الانبیاء علیهم السلام بالتنزیه
منفردین وبالتوحید الوجودی جاحدین لقالوا مالکم من اله حق غیره ولا یتوهم انهم ارادوا النفی
الاله الحق غیر اللّٰه لاخلاله بالافهام الذی یقتضیه مقام الدعوة لاسیما والنکرة قد وقعت فی
خبر النفی فافادت العموم فعلم ان الکتاب الالٰهی والحدیث النبوی المشتملین علی جوامع الکلم
الناطقة بالاسرار والحکم علی التشبیه والتنزیه محتویان وعلی الصورة والمعنی منطویان ولیتأمل
فی قوله تعالی لیس کمثله شیٔ وهو السمیع البصیر فانه یدل علیهما ویشیر الیهما بوجوه الاول ان
قوله لیس کمثله شیٔ یدل علی التنزیه لان الکاف اما زائدة فیکون مدلوله نفی المثل وهو التنزیه

او بمعنی المثل فیکون علی نحو قولک مثلک لا یبخل ای من یکون مثلک فی کرم الفعال وحسن الخصال او وضاءة الجمال او مزیة الکمال لا یماثلہ احد فکیف انت وہذا ابلغ فی التنزیہ وقولہ وہو السمیع البصیر اطلاق لصفۃ التشبیہ علیہ تعالی وہو التشبیہ۔ الثانی ان قولہ لیس کمثلہ شیئ یتضمن اثبات المثل بناءً علی ان الکاف لیست زائدۃ ففیہ تشبیہ وقولہ وہو السمیع البصیر یتضمن الحصر والحصر یتضمن نفی المثل فہو تنزیہ۔ الثالث ان قولہ لیس کمثلہ شیئ فیہ اثبات للمثل بناء علی ان الکاف لیس زائدۃ ونفی لہ لان نفی مثل المثل یستوجب نفی المثل ففیہ تشبیہ وتنزیہ وکذلک قولہ وہو السمیع البصیر فیہ اطلاق لصفات التشبیہ ففیہ تشبیہ وایضا فیہ حصر یدل علی نفی المثل وہو تنزیہ وایضا فی الحصر دلالۃ علی ان من ہو سمیع وبصیر لیس الا ہو وہذا تشبیہ ولینظر فی قولہ صلی اللہ علیہ وسلم سبحانک حیث کنت منزّہ مع اثبات الحیث وہذا القدر من البیان وان کفی فیما نحن بصددہ ولکنا نزیدک بیاناً حسما لجدل الخصم ولددہ فاما الآیات القرآنیۃ فمنہا قولہ عزّ من قائل الا انہ بکل شیئ محیط وقولہ وہو معکم اینما کنتم وجہ الاستدلال ان الضمیر راجع الیہ سبحانہ فلہ بذاتہ احاطۃ بجمیع الاشیاء وتلک الاحاطۃ وان لم یدرک کنہہا فہی لا یعقل الا علی ما اعتقدہ الصوفیۃ الصافیۃ الکرام وکذا معیتہ تعالی مع الاشیاء بذاتہ وان لم یدرک تلک المعیۃ بالکنہ ولا یسع المتکلمین ان یاولوہا الی احاطۃ الصفات ومعیتہا اما اولاً فلکونہ خلاف المتبادر واما ثانیا فلانہ لا یعقل معیۃ الصفات من دون معیۃ الذات ولا سبیل لہم الی القول بالمعیۃ الدہریۃ لانکارہم ایاہا ولا الی التزام المعیۃ المکانیۃ او الزمانیۃ لغلوہم فی التنزیہ ومنہا قولہ عزّ مجدہ ونحن اقرب الیہ منکم ولکن لا تبصرون۔ ففیہ دلالۃ علی ان قربہ تعالی من عبدہ قرب حقیقی کما یلیق بذاتہ ولو کان قربہ تعم عبارۃ عن قربہ بالعلم والقدرۃ مثلا لقال ولکن لا تعلمون ونحوہ واذ قال ولکن لا تبصرون۔

دل علی ان قربہ قرب حقیقی صالح لان یدرک بالبصر لو کشف اللہ عنہ الغطاء ومنہا قولہ تعالیٰ شانہ
ونحن اقرب الیہ من حبل الورید لان افعل من یدل علی الاشتراک فی القرب وان اختلف الکیف
ولاریب فی ان قرب حبل الورید حقیقی بخلاف قرب الصفات فاذن قربہ جلشانہ حقیقی وانہ
اکمل انحاء القرب الحقیقی ومنہا قولہ سبحانہ فلما جاءہا نودی ان بورک من فی النار ومن حولہا
وسبحان اللہ رب العلمین یا موسی انہ انا اللہ العزیز الحکیم ومنہا قولہ تعالیٰ کل شیٔ ہالک الا وجہہ
ومنہا قولہ تعالیٰ اجعل الالہۃ الہا واحدا ان ہذا لشیٔ عجاب وجہ الدلالۃ انہ صلی اللہ علیہ وسلم
دعی قریشا الی کلمۃ التوحید وہم اہل اللسان ففہموا منہا نفی الالہ مطلقا سوی اللہ وتحدسوا منہا التوحید
الوجودی الذی مآلہ القول بوحدۃ المتعدد فقالوا مستعجبین اجعل الالہۃ الہا واحدا لکون ہذا المعنی
اجل من ان تنالہ عقولہم اللتی ہی اوہام مأوفۃ وتدرکہ افہامہم التی ہی بالوساوس مالوفۃ ولم ینکر
النبی علیہ الصلوۃ والسلام مع ان المقام مقام الارشاد والافہام دون الابہام والایہام
واما الاحادیث النبویۃ فمنہا قولہ علیہ السلام اصدق کلمۃ قالہا العرب قول لبید الا کل شیٔ
ما خلا اللہ باطل وقولہ اللہ سبحانہ یقول مرضت فلم تعدنی وقولہ صلی اللہ علیہ وسلم فی حدیث
طویل والذی نفس محمد بیدہ لو انکم دلیتم بحبل الی الارض السابعۃ السفلی لہبط علی اللہ فقد لاح
نور الوحی والحکمۃ ان من نزہ فقط او شبہ فقط فقد وقع فی زیغ من الاعتقاد ومن حافظ علی الجمع
ولاحظ المرتبتین تجافی طرفی الاقتصاد واللہ الموفق للرشاد والہادی الی السداد ومنہ المبدء
والیہ المعاد ولنجعل الکلام بآیات الملک العلام واحادیث نبیہ علیہ السلام مسک الختام سائلین اللہ
حسن الاختتام مصلین علی سیدنا سید الانام وآلہ وصحبہ الغر الکرام وآخر دعوانا ان الحمد للہ رب العلمین
توصیۃ ختامیۃ ان خیر ما یتواصی بہ ان یتقی اللہ فی العلانیۃ والسر وان کنت فی ہذہ التوصیۃ ممن
نسی نفسہ وامر غیرہ بالبر فیالہفی علی عمر اتلفتہ وزمن فی الہوی اسلفتہ وسوء عمل اخلفتہ وقدمتہ

بالخلاعة وضيعة وقدر من من البضاعة اضيعة وريعان شباب في الزهو قضية وعيش لباب
في اللهو مضية عفا الله عني وعنك واذهب عنا بواسع رحمته الضيق والضنك ووفقنا لصالح
الاعمال وجميل الفعال توفيقا وجعلنا مع الذين انعم عليهم من النبيين والصديقين والشهداء
والصالحين وحسن اولئك رفيقا وبعد ذلك فاني اوصيك بان تتلطف فيما القيت اليك
فتستعد لنيل السعادة وتنضو عن عقلك جلابيب الوهم ووساوس العادة وان تضن بما
افيضت عليك كل الضن على من يكون اعتقاده من بعض الظن وان تتجنب في سلوك ذاك
الطريق عن حمل الاثقال والمغارم فالمشي والمسير على احد من ظبا الاسياف الصوارم وان لا تركن
الى مرة ذي مراء وذي غمر مراء او غمر ذي امتراء فالوسواس نازع ولو ان الحق بازغ والوهم
خادع ولو ان العقل بالحق صادع لاسيما والخصم اشد الدد او اكثر عددا او فرددا وان كانوا
طرائق قددا اجسام كانها خشب مسندة وارواح هي في اللجاج جنود مجندة والسنة حداد هي
في المضاء قضب مهندة وقلوب كالحجارة او اشد قسوة وعقول مخمورة وان لم تتذوقوا من الكاس
حسوة غذي صغيرهم بلبان الجهالة يوم ميلاده وربي في حجور الاعتداء ومهاده فلم يزالوا منذ حبلوا
معتدين وملك لبيرهم شيطان الوهم من قياده واشترى الضلالة بطريفه وتلاده فما ربحت
تجارتهم وما كانوا مهتدين فلا تبثث عليهم بسرك ولا تقابل اساءتهم ببرك ولا تشرك عدوا
في نجوى ولي ولا ترفع شكوى شجي الى فارغ خلي فاين الفظ القاسي من الصب وما
يقاسي وماذا يداوي العليل ويواسي غير العائد المعلل او الطبيب الآسي والا فما اشبهك
بكلف مدنف بائم متل تكلف معنف لائم كقائل ممن يخاطب بالمعقول البهائم العجم
ويسمع الحكم الحجر الاصم فهي لن تنصدع بقرعك الصدا عابل لن يزيدك ذاك منها وصدا عافاني
مولانا من الله لتعرضن عنهم ولتتخذن سواء السبيل فالله بيني وبينك والله على ما نقول وكيل

تذکرۃ المحدثین
تصنیف:
مولانا علامہ غلام رسول سعیدی
تعارف:
مولانا علامہ مفتی محمد عبد القیوم قادری
دنیائے اسلام کے عظیم ترین اساطینِ علم و فضل، امامِ اعظم ابو حنیفہ، امام مالک، امام شافعی، امام احمد بن حنبل، امام محمد، امام طحاوی، امام بخاری، امام مسلم امام ترمذی، امام نسائی، امام ابو داؤد، امام ابنِ ماجہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم کی تابناک زندگی کے ہر پہلو کی مکمل تفصیلات اور اُن کی مشہور تصانیفِ حدیث پر سیر حاصل تبصرہ
ابتدا میں ضرورتِ حدیث، حجیتِ حدیث اور حدیث کے ضروری مباحث پر مشتمل فاضلانہ مقدمہ مصنف کے قلم سے شامل ہے۔
عربی مدارس، کالجز، یونیورسٹی کے ارباب تحقیق، اساتذہ اور طلباء کے لیے یکساں مفید ہے
آفسیٹ طباعت ○ سفید کاغذ
خوبصورت ڈائی دار جلد ○ صفحات ۳۲۸
قیمت ۵۰/۱۶
ناشر مکتبہ قادریہ ○ جامعہ نظامیہ رضویہ ○ اندرون لوہاری دروازہ ○ لاہور

اُن کا سایہ اِک تجلّی، اُن کا نقشِ پا چراغ
وہ جدھر گزرے اُدھر ہی روشنی ہوتی گئی

تذکرہ اکابرِ اہلِ سُنّت (پاکستان)

ترتیب: مولانا محمد عبدالحکیم شرف قادری

تعارف: علامہ غلام رسول سعیدی

تقریظ: حکیم محمد موسیٰ امرتسری

تقدیم: پروفیسر محمد مسعود احمد ایم اے، پی ایچ ڈی

ملتِ اسلامیہ کے اُن اکابر زُعماء کے مستند حالاتِ زندگی نیز ان کی دینی، علمی، ملکی اور ملّی خدمات کا تفصیلی جائزہ جنھوں نے

- قرآن وحدیث کے انوار و معارف تقریر، تدریس اور تصنیف کے ذریعے عوام و خواص تک پہنچائے
- برِصغیر میں پرچمِ اسلام بلند رکھنے میں نمایاں کردار ادا کیا
- دشمنانِ اسلام کی شاطرانہ چالوں کو ناکام بنایا
- اپنے علم وعمل سے عشقِ مصطفیٰ کے چراغ روشن کیے
- ناموسِ مصطفیٰ کے تحفظ کی خاطر زندگیاں وقف کر دیں
- انگریز اور ہندو کی سازشوں کے تار و پود بکھیر دیے
- فرنگی اور کانگرسی ایجنٹوں کے عزائم کو خاک میں ملا دیا
- گاندھی کے ساحرانہ طلسم کو پاش پاش کر دیا
- دو قومی نظریہ کو پروان چڑھایا اور قیامِ پاکستان میں جماعتی طور پر مسلم لیگ سے بھرپور تعاون کیا
- جہادِ کشمیر میں بڑھ چڑھ کر حصہ لیا
- قادیانیت کے ناسور کو ختم کرنے کے لیے تحریکِ ختمِ نبوت کی قیادت فرمائی اور قید و بند کی صعوبتوں کو سعادت سمجھتے ہوئے خندہ پیشانی سے قبول کیا۔

خطّۂ پاک سے تعلق رکھنے والے ایسے پونے دو صد علماء و مشائخ کے رُوح پرور تاریخی حالات جو نہ صرف موجودہ دور میں مینارۂ نور کی حیثیت رکھتے ہیں بلکہ آنے والی نسلوں کے لیے بھی مشعلِ راہ ثابت ہوں گے۔

اعلیٰ کاغذ ● خوبصورت کتابت ● آفسٹ طباعت
ڈائی دار اور دلکش جلد ● صفحات : ۵۹۲ ● قیمت ۳۰ روپے

ملنے کا پتا: مکتبہ قادریہ ○ جامعہ نظامیہ رضویہ ○ اندرون لوہاری دروازہ لاہور

المكتبة النورية الرضوية

مستعدة لارسال ای کتاب سواء باللغة العربیة او بالاردویة او بایة لغة اخرے

کتاب	مصنف	قیمت
الحاوی للفتاوے	للامام العلامة جلال الدین السیوطی	۵۰ روپیات
الخصائص الکبرے	" " " " " " "	۶۰ "
حجة الله علی العالمین	" یوسف بن اسماعیل النبہانی	۸۰ "
شفاء السقام	" تقی الدین السبکی	۱۵ "
الحدیقة الندیة فی شرح الطریقه المحمدیة	" عبد الغنی النابلسی (المجلد الاول)	۷۵ "
" " " " "	" " " " (المجلد الثانی)	۷۵ "
مطالع المسرات بجلاء دلائل الخیرات	" محمد المهدی الفاسی	۵۰ "
بشیر الکامل بحل شرح مائة عامل	" العلامة السید غلام جیلانی المیرتی	۱۸ "
منیر الناجیة بشرح الکافیة	للامام العلامة " " " "	"
اشعة اللمعات (الکامل)	للشیخ المحقق الامام عبد الحق المحدث الدهلوی	۱۵۰ "
جامع المسانید	للامام ابی المؤید محمد بن محمود الخوارزمی	۶۲ "

جلاء الافهام فی الصلاة والسلام علی خیر الانام للعلامة ابن قیم الجوزیة

بہارِ شریعت

از صدر الشریعہ مولانا محمد امجد علی اعظمی رحمۃ اللہ علیہ خلیفہ اعلیٰ حضرت بریلوی قدس سرہٗ

۱۷ حصوں پر مشتمل یہ کتاب فقہ حنفی کے ہزاروں مسائل کی جامع ہے۔ روزمرہ پیش آنے والے معاملات و عبادات کے تمام احکام بڑی سلاست سے بیان کئے گئے ہیں، ہر باب کی ابتدا متعلقہ آیات و احادیث سے کی گئی ہے

قیمت غیر مجلد ۷۶/- روپے، مجلد ۸۶/- روپے

مکتبہ قادریہ جامعہ نظامیہ رضویہ اندرون لوہاری دروازہ لاہور فون ۶۸۳۵۲

قابلِ مطالعہ کتب

فتاوی نوریہ جلد اول ... ۳۰
〃 دوم ... ۳۰
حدیث الحبیب ۱-۵۰
تذکرۃ المحدثین ۱۴-۵۰
دو اہم فتوے ۲-۲۵
تمہید ایمان ۲-۲۵
ورفعنا لک ذکرک .. — ۱۲
تفسیر نعیمی ۱-۲-۳-۴ ہر پارہ .. ۳۶
تفسیر صاوی .. — ۱۵۰
تسہیل المبانی ... ۵۰
حرمت تعزیہ ... ۴
حیات عیسیٰ علیہ السلام ... ۳
قانونچہ کھیوالی .. — ۴
صرف بہترال .. — ۵
صرف ضیائی ۷۵ — .
نور القوانین ۵۰ —
ہدایۃ الحکمۃ ۲-۲۵
مقالات کاظمی .. — ۲۷

سیف الجبار ۴-۵۰
زلزلہ ۷-۵۰
تبلیغی جماعت ۷-۵۰
تسکین الخواطر ۶-..
یادِ اعلیٰ حضرت ۲-..
منیۃ المصلی ۱۲-...
کوثر الخیرات ۱۶-۵۰
تاریخ تناولیاں غیر مجلد .. ۳
بشیر الناجیہ بشرح الکافیہ ... ۳۲
ہمارا اسلام کامل مجلد ۱۲-..
جماعت اسلامی ۳-..
توضیح البیان ۸-..
رکن دین ۶-..
قادیانی کذاب ۲-۲۵
شاہ احمد نورانی ۴-..
کریما نام حق مع حاشیہ فضل حق .. ۲
محمد نور ۲-۲۵
نقشِ وفا ۳-..
نبراس شرح شرح عقائد .. ۴۰

تذکرہ اکابر اہلسنت ... ۳۰
الکافی شرح ایساغوجی .. ۱۰
بارہ تقریریں .. ۱۵
کشف المحجوب اردو .. ۲۰
القول المسلم حاشیہ قاضی ۲۸/-
مسلک امام ربانی .. ۹
ادراکِ غم .. ۱۸
آزادی کی ان کہی کہانی — ۶
فضل حق خیرآبادی اور سن ستاون .. ۵
میلاد النبی .. ۳
حیات استاذ العلماء بندیالوی ۳-۵۰
اشعۃ اللمعات مکمل ... ۲۲۵
مدارج النبوۃ (فارسی) ... ۱۱۵
انفاس العارفین ... ۲۰
کربلا کا مسافر ۸-۲۵۰
شواہد النبوۃ .. ۱۸
شمع شبستان رضا (۳ حصے) — ۲۱
الطاف القدس ۷-۵۰
الصوارم الہندیہ ۷-۵۰

صدر الافاضل اکیڈمی، دار العلوم حنفیہ فریدیہ بصیر پور (ساہیوال)

(مکتبہ قادریہ جامعہ نظامیہ رضویہ لوہاری دروازہ۔ لاہور)

مسئلہ وحدت الوجود کی بلند پایہ تحقیق
الروض المجود (عربی۔اردو)
تصنیف : قائدِ تحریکِ آزادی علامہ محمد فضل حق خیرآبادی
ترجمہ : حکیم محمود احمد برکاتی
ناشر
مکتبہ قادریہ ۰ لاہور